المنطق التاسع

بسم الله الرحمن الرحيم

...-...-...-...

قالت: ماذا استفدت من هجرتك وكلامك هذا كله، وما تريده منه لم يتحقق.

قلت: بل استفدت وتحقق. وذلك من ثلاث جهات، البلاغ والباطن والبعد.

أما البلاغ، فهذا أساس ما أردته، وهو تبليغ وإعلان ما أومن به وما أراه صواباً وأسلم في أمر الدين روحانيةً وسياسةً. وقد فعلت ولا زلت أفعل بحمد لله، بدون قيد أو شرط اعتباطي موضوع من أمير طاغية أو شيخ ملعون. بمجرد ما وضعت قدمي في دار هجرتي، تحقق لي ما أريده فوراً، وتفعّل مباشرةً، وهذا أكبر وأقصى ما أردته. فإن جاء أمر بعده فهو نور على نور، وإن لم ففضل الله سابق وعظيم وهو حسبي ونِعمَ الوكيل وإليه المصير. حياتي بعد أن أدخلني الله في الإيمان والطريقة حياة بسيطة واضحة، كنت مشغولاً ما بين الصلاة والدراسة الرسمية للمعيشة، فلما انقضت الدراسة تحولت إلى كسب المعيشة، فلما امتلأت لحد الإفاضة وجاء الأمر وجب عليّ البيان والإعلان بما فُتِح ويُفتَح لي، في الحجاز الآن لا مجال للبيان بأمان فوجب عليّ إما إلقاء نفسي في التهلكة بغباء وبلا مقصد نافع، وإما الكتم، وإما الهجرة. أما التهلكة فحياتي أثمن من أن أُلقيها بين أيدي كلاب السعودية والوهابية المسعورة. وأما الكتم فكفر واستحقاق للّعنة الإلهية والملائكية والإنسانية. فلم يبق أمامي سوى الهجرة، صعبت أم تيسرت، وليكن ما شاء الله وهو أرحم الراحمين. مرادي البيان بأمان، وليس إقناع إنسان ولا تغيير أكوان، بل إرضاء الرحمن وتحقيق مقتضى الإيمان والحياة بالكرامة الجوهرية للإنسان المتمثلة بحرية الجَنان والبيان. وهذا حصل لي بمجرد الهجرة. فمقصدي تحقق إذن. أما رضا الناس وسخطهم، اقتناعهم أو كفرهم، إقبالهم أو إعراضهم، فهذا لم يكن مما يهمني في جاهليتي حتى يكون مما يهمني في إسلامي. نعم، مَن أخذ ما جئت به وآمن به فهو خير له وقد أحسن لنفسه، ومَن لم يفعل فالشمس مشرقة ولو حبس الناس أنفسهم في جحور تحت الأرض ورفضوا الاستضاءة بها. "عليك البلاغ وعلينا الحساب".

أما الباطن، فالعالَم يتغيّر باطنياً وعلى مستوى النفس حين يظهر الأمر الإلهي والنور القرآني، سواء أدرك الناس ذلك أم لم يدركوه. والنصر حاصل على مستوى الباطن بمجرد إظهار أهل القرءان ما آتاهم الله من فضله، وهذا في كل زمان ومكان. ومقصد هذا العلم الجوهري هو الإصلاح النفسي والتنوير الباطني والنصر الغيبي، وهذا حاصل. بالتالي المقصد متحقق والفائدة حاصلة. "إن تنصروا الله ينصركم".

أما البعد، فعلى مستوى الظاهر وهو ما تعنيه باعتراضك، لا يزال الأمر في بداياته، وهكذا كل أمور الظاهر لابد فيها من مرور زمان حتى تستكمل ظهورها. نعم، سيتم تدمير الذين قلنا بأنهم سيهلكون إن شاء الله (هذه مثل "لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله" وليست للشك)، لكن لابد من الصبر والانتظار والترقب، وسيرى الكل هل ما جئنا به من الأنباء حق أم باطل لكن بعد حين. حتى على مستوى الدنيا العادية، لابد من انتظار ومرور زمن، فالمريض الذي يتعالج لا يصبح عادةً سليما في لحظة العلاج بل لابد من فترة زمنية، كذلك الذي يتناول طعاماً سيئاً أو يصيبه شيء قد يكون الآن سليماً وعليه علامات الصحة والقوة لكن بعد حين يبدأ يتدهور، كذلك قال الله "وكم من قرية أمليت لها وهي ظالمة ثم أخذتها" وقال "لا يغررك تقلّب الذين كفروا في البلاد" وآيات كثيرة في هذا المعنى، ومنها جاء أمر "انتظروا إني معكم من المنتظرين" و "لتعلمن نبأه بعد حين".

إذن، نعم استفدت وقد تحقق ويتحقق وسيتحقق بإذن الله وفضله وقدرته ما قصدت وما به آمنت. "ومَن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مُراغماً كثيراً وسعة".

...

من سخافات قصار النظر بل العميان تفريقهم ما بين المبادئ والمصالح. يقولون: المبدأ شيء والمصلحة شيء آخر غيرها. ثم تجدهم يُفرّعون على هذا: القول بحسب المبادئ والفعل بحسب المصالح. وهذا أول دليل على بطلان أصل مقالتهم وتفريقهم بين المبدأ والمصلحة، لأنهم مضطرون إلى قول ما لا يفعلون، فلماذا يقومون بذلك؟ لماذا الحاجة أصلاً للكذب؟ أول وأبسط جواب هو لأنهم يحتاجون إلى إقناع الناس بأنهم دعاة مبادئ لا مجرد طُلاب مصالح. حسناً، ولماذا يحتاجون إلى هذا الإقناع؟ لأنهم يعلمون أن من مصلحتهم حسن رؤية الناس لهم. إذن رجعنا إلى البداية. الناس سيرونهم أهل نفاق وخِسة ولن يثقوا بشيء من أعمالهم الصالحة حين توجد فعلاً في حال كانوا يقولون بشيء ويفعلون ضده، لن يخفى هذا على الناس وستسقط قيمة أقوالهم وكذلك سيزداد الحكم السيء على جميع أفعالهم حتى ما كان منها صالحاً حقاً ونزيهاً وصادقاً. إذن ليس من مصلحة الكاذب أن يكذب، ولا من مصلحته أن يقول بمبادئ لا يفعل بمقتضاها. أقل ما يصلحه هو أن يقول بنفس ما يفعله صراحةً وبدون كذب. حينها على الأقل سينال درجة من الاحترام والتقدير في عيون الناس (ولا ننسى أنه كان يطلب هذا الاحترام بالكذب والقول بالمبادئ) ولو خالفوه وكرهوه، فالصدق نور وجمال ولو خرج من شيطان.

ثم المبادئ الصحيحة لم تصبح مبادئ إلا لأنها عين المصالح ولو على المدى الطويل أو المتوسط بل أحياناً كثيرة على المدى القصير أيضاً. ما يُسمى عادةً "مصالح" يكون المقصود

الفعلي به هو شهوة مادية سريعة عاجلة بغض النظر عن التكلفة والعاقبة والحالة النفسية بل والمادية التي ستترتب عليها مباشرةً وغير مباشرة. بعبارة أخرى، ما يسمونه مصلحة هو بكل بساطة سفاهة.

أبرز تمثلات مقولة الفرق ما بين المبادىء والمصالح تجده في السياسة. حين ينقد فريق سياسي فريقاً آخراً ينقده على أساس المبادىء، وحين يكون ضعيفاً يتقوى بادعاء اتباع المبادىء، وحين يحتال ويمكر ليستغل الناس يحتجب ويستر عورته بلباس المبادىء، لكن حين يخطط فإنه يقصد المصالح فقط. وهذا أول وأبرز دليل على غبائهم وهمجيتهم وسفاهتهم، لأن معرفة الكل أن الكل يلعب هذه اللعبة السمجة ومعرفة العامة أن النخبة والعصبة الحاكمة تقوم بهذه المسرحية الباردة سيعني بالضرورة كفر الكل بالكل ويأس العامة من السلطة وتبرير كل متسلط لما يقوم به بحجة أنه من مقتضيات العمل السياسي الذي لا مفر منه، باختصار سيجعل الناس حثالة وسفلة منحطين مع ضمائر مرتاحة، خبيثة ومريضة لكنها مرتاحة نسبياً. وهذا لا ينفع الناس لا على المدى القريب ولا البعيد.

أخطر من الجاهل، الجاهل الذي يظن نفسه عالماً. وأخطر من الملعون، الملعون الذي يحسب نفسه بركة للعالمين. كم من منحط سفيه وجدناه يعتقد بالتمييز ما بين المبادىء والمصالح ثم يقول "في عالَم مثالي ينبغي اتباع المبادىء، لكن في هذا العالَم الواقعي لابد من اتباع المصالح". أو غبي آخر يقول "السياسة لعبة مصالح. ولا صديق ولا عدو دائم بل مجرد مصالح" وكأنه سيوجد "صديق" مؤقت وهو يعلم أنك تريد استغلاله فقط ثم ستلقيه للكلاب في أقرب فرصة تناسبك. كم من سياسي أهلك نفسه وأهله وقومه لأنه كان يعمل بهذا المنطق العدمي. ولا حُجة لأمة تعتقد بهذا المنطق في حال تم العدوان عليها، واستعمارها واستعبادها واستغلالها قهراً، لأنه في النهاية-كما يقولون-السياسة مجرد مصالح لا مبادىء. وهنا مسقط آخر لرؤوس هؤلاء السفهاء: تجدهم يبكون من استغلال الأقوياء لهم، لكنهم فيما بينهم يستغل القوي الضعيف بحجة طلب المصلحة. يبررون ظلمهم بحجة المصالح، ويعترضون على ظلم غيرهم لهم بحجة المبادىء. من الواضح أن الظالم لهم لن يبالي-ولماذا يبالي؟-بهم وهو يعلم عقيدتهم الفاسدة هذه، بل سيقول "لن أستمع لصراخكم ضدي بالمبادىء فأنا أعلم أنكم مثلي غرضكم فقط المصالح، والمبادىء حجاب وسلاح تستعملونه وقت ضعفكم".

أحسن سياسة هي المبنية على المبادىء، والمتبوعة مهما كلف الأمر. هذا أحسن لقوة نفوس الأمة، وسلامة قلوبها، واستقرارها الداخلي، وثقة الآخرين بها. ثقة الناس أقوى قوة سياسية في الأرض، فالناس سيتبعون الثقة ولو بعد حين، وسيكرهون الحرباء السام حتى وإن جاملوه لحين. لا أعرف مثالاً واقعياً لأمة بل ولا لفرد اتبعت المصلحة المنفصلة عن المبدأ إلا وانتهى بها

الحال إلى أسوأ مما كانت تخشاه لو اتبعت المبدأ بدلاً من المصلحة. المبادىء للأمة مثل الحمية والرياضة للجسم، والمصلحة مثل الحلوى والكسل، قد يبدو للشهواني الكسول الآن أنه على خير حال لكن سيظهر الفرق آجلاً بل عاجلاً لمن يحسن النظر في واقع وبواطن الأمور.
قال الله تعالى "ومكروا مكراً ومكرنا مكراً وهم لا يشعرون. فانظر كيف كان عاقبة مكرهم أنّا دمّرناهم وقومهم أجمعين. فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا إن في ذلك لآية لقوم يعلمون."

...

الصبر على الملعون والناري، مثل الصبر على النار لتصبح باردة مع بقاء أسباب اشتعالها حاضرة، باختصار هو عمل عبثي لمن يرتقب صلاح الناري.

...

قد يجعل الله بعض عباده مثل رمضان، إذا حضر واتصل بأناس ظهر منهم أحسن ما فيهم وانحبست شياطينهم واحتجبت بصور ملائكية، فإذا غاب وانفصل عنهم وانقطعت رابطته بهم عادوا إلى إظهار أخسّ ما فيهم وتبيّن سوء حال نفوسهم.

...

لا تقل: سأنتظر الكشف ولذلك لن أمارس التفكير وأجتهد فيه. لأن الله قال {وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مُظلمون}. الأصل في نفسك مثل الأصل في حسّك والطبيعة من حولك، هو الليل، الأصل هو الظلام، لذلك قال {فإذا هم مُظلمون} فقال {مُظلمون} بصيغة الاسم الدالة على أنه الأصل الثابت، ولذلك قال {نسلخ منه النهار} مثل سلخ جلد الحيّة، فالنهار طارئ على الطبيعة وليس الأصل فيها. كذلك حال نفسك، الأصل فيها الظلام، فإذا تركتها وشأنها ولم تجتهد وتبذل جهد وتمارس جهاد الذكر والفكر المستنير فإنها ستجعل الخواطر السيئة والأفكار الغبية والأوهام التعيسة تغلب عليك، كما أن بدنك إذا تركته وشأنه جذبك الجوع والعطش والألم تلقائياً. قول الشيخ ابن عربي بتخلية القلب لحصول الكشف لا يعني ترك الذكر وحتى النظر والتأمل والقراءة للقرءان، فهذه أعمال أساسية. نعم، العقل له جانب كشف وجانب فكر، والمرض الشائع في الناس هو تغطية الفكر على العقل بالكلية حتى يصبح الكشف مستحيلاً أو غير مطلوب أو غير ملتفت إليه (أقول "الشائع في الناس" لأن الذي ليس من أهل الكشف ولا من أهل الفكر ليس من "الناس" أصلاً، "إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلا"). حين غلب الفكر على العقول، جاء الصوفية بتغليب الذكر على العقول، لأن الفكر بدون ذكر ينتج رأياً، وغالباً يكون كفرياً وسطحياً وباطلاً وضيق الأفق وغير ناظر إلى حقيقة الوجود العليا. فالصوفي مثل الطبيب الذي يغلّب طبعاً على طبع، فلمّا غلب الفكر غلّبوا الذكر بتطرّف مقابل له. وإلا فإن الله تعالى جاء في كتابه بأحسن نظام وميزان وهو قوله في

أولي الألباب {الذين يذكرون الله..ويتفكرون في خلق السموات والأرض..سبحانك ما خلقت هذا باطلاً فقنا عذاب النار} فجمع لهم ما بين الذكر والفكر والدعاء، بهذا الترتيب وهذا التوازن. راقب نفسك وانظر ماذا يحدث حين تترك الكلام الحسن من الدوران فيها، وانظر جيداً، وسترى أن الغالب عليه الأباطيل وسوء الأقاويل والأوهام الكئيبة والقبيحة، أو لا أقلّ أن يكون فكراً عبثياً. فجاهد في نفسك، ابذل الجهد لصناعة أفكار حسنة وتصورات جميلة ومشاعر مقدسة فيها، لا تنتظر حدوث ذلك كما أنك لا تنتظر حدوث الشبع في بطنك بدون صناعة الأكل واختياره وبذل الجهد في مضغه. من هنا تعرف معنى كسل المنافق، ففي نفسك منافق يدعوك إلى الكسل، فلا تطعه وابذل جهداً في القراءة والذكر والتفكير والتأمل وانظر بعمق ودقق، وكذلك اذكر وانتظر الكشف. فالكشف مقصد، لكن أثناء الطريق ماذا ستفعل؟ فكّر وتأمل بنحو لا يبطل نظرك إلى المقصد في الآن نفسه. لا يكن ذكرك قاتلاً لفكرك، ولا فكرك قاتلاً لذكرك، ولا كلاهما قاتلان لدعائك، فكن من أولي الألباب من الذين يقولون "إن ولييّ الله الذي نزّل الكتاب".

...

حامد محمد محمود أحمد حميد. خمسة أسماء في القرءان من جذر الحمد، والحمد كلمة من خمسة أحرف.

(حامد) من "الحامدون"، اسم كثرة للمؤمنين.

(محمد) اسم الرسول في الأرض ومن حيث بُعده الأرضي ولذلك يموت ويُقتَل، قال "وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفئن مات أو قُتل". فمحمد في حدود الزمان والمكان الطبيعي.

(محمود) من "ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً"، فهذا الاسم مفتوح للمتهجدين من المؤمنين أيضاً لقوله في المزمل "وطائفة من الذين معك" الذين يقومون الليل. فكل أصحاب هذه النافلة من قراء القرءان لهم حظ من اسم محمود.

(أحمد) اسم الرسول في السماء ومن حيث بُعده العلوي فكان قبل نزوله، ومن هنا قال المسيح "ومُبشِّراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد".

(حميد) اسم الله، من الأسماء الحسنى، "الله غني حميد" "صراط العزيز الحميد".

هنا نجد العوالم الأربعة والاسم الإلهي الواحد المتجلي فيها كلها. فأسماء الخلق حامد ومحمد ومحمود وأحمد أربعة، والحميد اسم الحق. الحامد اسم من المُلك، محمد اسم من الملكوت، محمود اسم من العرش، أحمد اسم من العِزَّة. الحميد من الأسماء الحسنى.

الله يختار محمد وأحمد، فلا تستطيع بعملك كسب هذين الاسمين من حيث نظام الأسباب والآثار، لأنهما من أسماء الرسالة والرسالة من بعث الله لعلمه هو "الله أعلم حيث يجعل رسالته". لكن من رحمة الله أنه وضع طريقاً للتقرب من اسم محمد وذلك طريق "الحامدون" وهو "قل الحمد لله" فكل حامد سيرث من اسم محمد شيئاً، وعلى قدر الحامدية تتجلى فيك المحمدية. كذلك وضع طريقاً للتقرب من اسم أحمد وذلك طريق "ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً"، فأصحاب قيام الليل بقراءة القرءان بتعقل وتدبر هم مظاهر اسم أحمد الغيبي في العالَم، بحسب درجاتهم، والدرجة بحسب طول قيامك الليل وعمق هذا القيام أي طول الزمن في القيام وتعمق الذهن في القراءة. فأكثر الناس قولاً عن إيمان "الحمد لله" في كل موضوع يتعلق بالخلق الظاهري والجعل الباطني والوحي الروحي والشرعي فهو أقربهم من اسم محمد، وأكثر الناس قياماً لليل بنشاط وإقبال قلب ويقظة عقل وترتيلاً للقرءان فهم أقربهم من اسم أحمد. وهذا حظهم من تجليات اسم الحميد جل وعلا.

...

{ومَن كفر فعليه كفره ومَن عمل صالحاً فلأنفسهم يمهدون}

الكفر ضدّ العمل الصالح. ومن هذه الآية يؤخذ إطلاق الكفر على العمل الفاسد والمفسد.

العمل الصالح لابد له من شرطين، الأول أن يكون {فلأنفسهم} يعني للأنفس الخالدة وليس للأبدان الدنيوية فقط، الثاني أن يكون {يمهدون} يعني التمهيد والإعداد للآخرة الأبدية وذلك بأن يكون العمل مبنياً على إصلاح الدار الآخرة فإن الدنيا كلها فانية بالتالي هي فاسدة بالضرورة فكل عمل تعلّق بها حصراً فهو عمل فاسد في الحقيقة ولا يمكن إلا أن يكون كذلك "إن الله لا يصلح عمل المفسدين" وحيث أن "كل من عليها فان" و "كل شيء هالك" و "إذا الشمس كوّرت" و "حُملت الأرض والجبال فدُكّتا دكّة واحدة" بالتالي لا يمكن أن يكون العمل الصالح متعلقاً بالدنيا لأنها من حيث ذاتها فاسدة.

الكفر كل عمل تعلّق بالحسّ الدنيوي وكان مقصده الدنيا فقط. أيا كانت صورة العمل بعد ذلك. "زُيّن له سوء عمله فرآه حسناً" هذا من الذين "ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً"، ممن "يريد الله ألا يجعل لهم حظّاً في الآخرة".

ما علامة أعمال الإيمان الصالحة؟ علامتها الكبرى: تنظر إلى النفس، وليس إلى الحسّ. مثلاً، "النفس بالنفس" من أعمال الإيمان، لأنها المساواة بين النفوس أمر باطني غيبي، وليس حسّي، فإنه بحسب الحس الناس ليسوا سواسية لا في أبدانهم ولا في أملاكهم ولا في حركتهم ولا في سكونهم ولا في أشكالهم ولا في أي اعتبار ظاهري. فالحكم بطريقة "النفس بالنفس"، أو "أمرهم شورى بينهم"، أو "مَن قتل نفساً فكأنّما قتل الناس جميعاً" ونحو ذلك، فهذه كلها أعمال أخروية لأنها ناظرة إلى آخرة الإنسان أي ناظرة إلى نفسه وليس إلى بدنه الدنيوي. كذلك مثلاً "لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي" فرفع الإكراه أمر إيماني، وهو مغاير تماماً لحال الكفار من أهل الدنيا الذين يرون الإكراه في الدين وعلى الدين وبالدين أمر عين العقل والمصلحة بل الضرورة الاجتماعية لحفظ النظام والأمن العام والتناغم الاجتماعي وما إلى ذلك من مقولاتهم، كفرعون "ذروني أقتل موسى..إني أخاف أن يبدّل دينكم أو أن يُظهر في الأرض الفساد" و قال الملأ "أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض ويذرك وآلهتك" وقال فرعون للسحرة "آمنتم له قبل أن آذن لكم"، وعلى هذا النمط، كل هذه تبيّن حال الكفار الذين يعتبرون الإكراه في الدين واجب ضروري ومصلحة سياسية اجتماعية، فلمّا جاء الأمر الإلهي بنفي الإكراه في الدين، ثم زاد وأسس ذلك على {قد تبيّن الرشد من الغي} والتبيّن أمر عقلي نظري فكري غيبي، حكم بمقتضى النفس والآخرة وليس بمقتضى الحس والدنيا. على هذا النمط ستجد أحكام القرءآن ناظرة عادة إلى النفس وليس إلى الدنيا واعتبارات أهلها، ومن هنا قال "فأعرض عن مَن تولى عن ذكرنا ولم يُرد إلا الحياة الدنيا" لأن الفاصل بين مريد الدنيا ومريد الآخرة جوهري وحدّي والمسافة بينهما لا يمكن جبرها "لا حجّة بيننا وبينكم". وعلى هذا الأساس جاء الأمر بالقتال، لأن أهل الدنيا يريدون إعمال إكراههم وجبرهم على أهل الآخرة، فلا مجال إلا للقتال لدفع شرّهم "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض" الفساد الحقيقي للأرض، وهو العمل بأحكام الحس بدلاً من أحكام النفس وتأسيس الأمور على الجانب الدنيوي بدلاً من الجانب الأخروي. الحرية النفسية أمر من الآخرة وحياتها العليا، "لهم ما يشاؤون فيها"، أما الاستعباد والقهر فمن أمر الدنيا كما قال فرعون "إنا فوقهم قاهرون" و "قومهما لنا عابدون". كذلك مثلاً في النكاح، "لأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم" والإعجاب يتعلق بالأجسام "إذا رأيتهم تعجبك أجسامهم"، فالخيرية هنا نفسية وليست جسمانية. تأمل القرءان كله بهذه العين وانظر ماذا ترى.

{ومَن كفر فعليه كفره} "لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت". هذا الحكم على الأفراد من حيث هم أفراد. هذا مبدأ من أحكام الدار الآخرة ظهر في الأرض على يد الرسول وورثة الكتاب والصالحين من عباد الله. "لا تزر وازرة وزر أخرى"، "لا تملك نفس لنفس شيئاً". هذا

نظام في الحكم مبني على المسؤولية الفردية والنظر إلى الإنسان كفرد من حيث نفسه لا من حيث جسمه. هذا نظام الصالحين. أما نظام المفسدين في الأرض فمبني على ضد الفردية، على الجماعية والقبلية والشعوبية والطائفية والحزبية وما إلى ذلك من تكتّلات تمحي قيمة الفرد وتقمع الفرد على حساب الجماعة.

{ومَن عمل صالحاً} المدار على العمل. العمل الصالح الباطني ينتج الإيمان، والعمل الصالح الظاهري ينتج التقوى. لكن المدار على العمل في الظاهر والباطن، في الآخرة والأولى. لأن الله وحده ذاته قائمة بذاتها وكافية بذاتها وكاملة بذاتها، بالتالي كل مخلوق يكتسب كمالاته وجزائه بحسب عمله والعمل متغيّر وحادث. فالمتعالي سبحانه لا يعمل ليكمل، بالتالي المخلوق يعمل ليكمل. لأن الحق تعالى واجب الوجود لذاته بذاته في ذاته، وأما المخلوق فهو في مقام الإمكان الذي ما بين الوجوب الوجودي والامتناع العدمي، صار العبد ما بين العمل الصالح والعمل الفاسد، فهو محكوم بالعمل من حيث افتقاره إلى سبب في وجوده والعمل أخذ بالأسباب لإحداث آثار، فصار العبد مضطراً إلى العمل لأنه مخلوق، فالممكن يفتقر إلى سبب لوجوده والعبد يفتقر إلى الصلاح لفلاحه. ولمّا كان الممكن ما بين الوجوب والامتناع، أو ما بين الوجود والعدم، صارت النفس ما بين الصلاح والفساد، فالصلاح مبني على العمل بأسباب الاستنارة والسعادة، والفساد بقاء في الظلام والظلم.

{ومَن عمل صالحاً فلأنفسهم} مَن قال لك انس نفسك ولا تبالي بنفسك واترك نفسك وتخلى عن نفسك وكل العبارات الدالة على اللامبالاة بالنفس بأي حجّة كانت، فهو كافر كذّاب ومجرم يريد إضلالك. نفسك هي المقصودة، وإن خسرت نفسك فقد خسرت كل شيء. فليكن تركيزك كله على نفسك، كيف تصلحها وتسعدها، واتخذ أسباب ذلك كما بيّنها الله لك في كتابه. هذا من أحكام الدار الآخرة، "يوم يفرّ المرء من أخيه" سوف تفرّ من الكل وتفدي نفسك بالكل في الآخرة، فكن على هذا الحال الآن، وانظر إلى الأمور بعين صلاح النفس وسعادتها بحسب أحكام الدار الآخرة، وليس بمعنى الأنانية الفرعونية والإبليسية الكفرية. فالنظر ليس إلى الحسّ، كالذين قالوا "لا تنفروا في الحرّ" رفضاً للجهاد في سبيل الله، فهؤلاء كفار ولم يحرسوا أنفسهم بل حرسوا أبدانهم وأهلكوا أنفسهم وهم لا يشعرون، كذلك لا يعني النظر إلى النفس التكبّر على الآخرين على طريقة إبليس "أنا خير منه" أو فرعون "أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين". أن تشهد على نفسك بالحق ولو حصل ما حصل هو من عنايتك بنفسك. فاحذر الخلط ما بين النفس العالية والأنا الدنيوية السافلة. "يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومَن يوقَ شحّ نفسه فأولئك هم المفلحون" آثروا على أنفسهم من حيث الجانب الدنيوي للنفس أي بمال الدنيا الفاني، ولم يؤثروا على أنفسهم من حيث العلم والروح

والأمور الأخروية التي قيل فيها "عليكم أنفسكم لا يضرّكم مَن ضلّ إذا اهتديتم" ونحو ذلك. النظام الأخروي مبني على نظر الأفراد لنفوسهم، فمَن كان أكثر إظهاراً لهذا النظام في حياته الخاصة وحياة قومه عامّة فهو أعلى درجة عند الله.

...

الخاسر مَن خسر بركات قراءة القرءان وقت الفجر.

...

مَن رأى كيف فصّل الله أحكام قسمة التركة "لكم نصف ما ترك أزواجكم" ونحوها من الآيات المفصلة في أمر المال والنكاح، ثم زعم أن الله ترك تفصيل أمور الصلاة والصيام ونحو ذلك، فقد أعظم على الله الفرية، حتى زعم أن الله يفصّل في أوامر الدنيا الفانية ويترك التفصيل في أمور الآخرة الباقية.

...

{كُلّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله} الدليل أن الرسول له قيمة بحد ذاته بغض النظر عن الكتاب الذي ينزل عليه ويبلغه الناس هو هذه الآية وأخواتها. فقد قال {وكتبه ورسله}، ولو كان الرسول مجرّد وسيلة تبليغ لكتاب، لقال "وملائكته ورسله" وكان المفهوم من الرسول هو فقط تبليغ الكتاب الذي هو الرسالة، لكن هذا المفهوم باطل بدليل {وكتبه ورسله} فالكتب شيء والرسل شيء. لذلك قال مرّة عن كتاب الله {هذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه} ومرّة عن رسول الله {اتبعوني يحببكم الله} وقال {الذين يتّبعون الرسول}. فالكتاب متّبع، والرسول متّبع، شيئان لا شيء واحد. شاهد آخر، {تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول} ولم يقل: تعالوا إلى ما أنزل الله فقط، ولا تعالوا إلى الرسول فقط. آيات كثيرة شاهدة على هذا المعنى. اتباع الكتاب لا يغني عن اتباع الرسول، واتباع الرسول لا يغني عن اتباع الكتاب. بل البينة هي {رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة. فيها كتب قيمة.}

...

شيوخ الدولة يقولون "ظلم غشوم خير من فتنة تدوم"، حين تكون الدولة الظالمة نافعة لهم ومناسبة لهم. لكن حين تكون الدولة غير مناسبة لهم ويرون الناس قد خرجوا عليها ودمّروها " الحمد لله الذي أجاب دعائنا وخلّصنا منها". الشيوخ عادةً أتباع الدولة أو أتباع العامّة، لا مبادرة لهم إلى شيء. لذلك على العامّة أن لا يبالوا بهم في تحركاتهم ومطالبهم، ولا ينتظروا منهم شيئاً. نظّموا أنفسكم وقوموا بثورتكم، وحين تنجحون ستجدون الشيوخ يباركون ما أنتم عليه أو سيسكتون عنكم رضوخاً للأمر الواقع.

...

مَن استمدّ مشروعية شيء من الأمر الواقع فقد كفر. الدين مبني على مشروعية الأمر النازل وليس على مشروعية الأمر الواقع. {ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم ليعلم الله مَن يخافه بالغيب فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم. يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حُرم}. بالتالي، مَن نظر إلى الواقع حوله وقال "هذا أمر الله" فقد كفر. لابد أن نقول: ما أمر الله حتى نوقعه ونحدثه في الواقع؟ الواقع ليس الحق، بل الحق هو ما يجب أن نجعله الواقع. الواقع مثل المال، قد تنفقه في أمر صالح أو أمر فاسد، وهو قابل للأمرين معاً. كذلك الواقع، قابل لتمثّل العدل والحقوق وقابل لتمثّل الطغيان والمظالم.

...

في الرحمن قال {ما يُبدَّل القول لديّ} وقال {ولن تجد لسنّت الله تبديلاً}.

لكن في الإنسان قال {على أن نُبدّل أمثالكم}، وفي القرءان قال {وإذا بدّلنا آية مكان آية والله أعلم بما يُنزِّل}، وفي الأكوان قال {يوم تُبدَّل الأرض غير الأرض والسموات}.

إذن، الرحمن وسنّته لا تبديل لها. لكن الإنسان والقرءان والأكوان كلها متعرضة للتبديل وقابلة للتبديل. بالتالي، كل ما دون الرحمن، ولو كان من لدن الرحمن، فليس عين الرحمن وليس عين سنّته، بل هو تنزّلات من الرحمن وتمثّلات لسنّته. فالجوهر ثابت، والصور تتبدّل.

...

المُقرّبون لهم رَوح الروح، وريحان النفس، وجنّة نعيم الجسم.

أصحاب اليمين لهم نور النفس وسلام الجسم.

أصحاب الشمال لهم جحيم الجسم فقط.

فالمقرّب مَن أكمل عوالمه الثلاثة، روحاً ونفساً وجسماً.

صاحب اليمين مَن كان على الأقلّ له بُعدين باطن النفس وظاهر الجسم.

وأما مَن كان نظره وشأنه جسمانياً بحتاً فهو صاحب الشمال وسيصلى سقر.

...

نظافة مع فقر، خير من وساخة مع غنى. وخير الخير نظافة مع غنى والله ذو الفضل العظيم.

...

سبب وجود آيات قرآنية كثيرة تبدو مختلفة تتحدّث عن أوقات الصلوات والتسبيحات هو التالي:

الأصل أن يكون اليوم كلّه للصلاة والتسبيح، بلا انقطاع ولا استثناء، قال في بيان الأصل {الذين هم على صلاتهم دائمون} وقال {يُسبّحون الليل والنهار لا يفترون}.

لكن لمّا تعذّر هذا على الإنسان بحكم جسمه ومعيشته الطبيعية، أو كان الإتيان دفعة واحدة بذلك ليس من الرحمة والحكمة، جاء الآيات تتدرّج في وضع الأوقات.

وإذا نظرت إلى الآيات كلّها ستجد دائماً وقتاً لا صلاة ولا تسبيح فيه بالمعنى الخاص لهما، أي المقتضي للانقطاع التام عن كل شغل سواهما. وذلك وقت للنوم، ووقت للمعاش. قال في النوم {قم الليل إلا قليلاً} وهذا القليل هو الموضوع للتهجّد "ومن الليل فتهجّد به" أي النوم بالليل والقيام بعده، وذلك لأنه من الضروري للنفس والجسم النوم. قال في المعاش "وجعلنا النهار معاشا" وقال "فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه"، فلابد من وقت للمعاش والمشي في الأرض والأكل من رزقه الأرضي. وقد يُذكَر استثناء ثالث لكنه غير مستمر بالضرورة وهو وقت لشؤون الأهل، لقوله "جعلنا لهم أزواجاً وذرية"، لكن القدر الضروري منه منقطع مثل عملية النسل وشيء من الاهتمامات، لكنها منقطة ولو بعد حين. أما وقت النوم ووقت المعاش فلابد منهما لكل مَن له معيشة طبيعية وجسم طبيعي ويعيش في مجتمع بشري.

.قال في أوقات الصلاة:

١-طرفي النهار وزُلَفاً من الليل.

٢-لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرءان الفجر..ومن الليل فتهجد به نافلة لك.

٣-صلاة الفجر..صلاة العشاء.

٤-من يوم الجمعة.

نقول:

-الصلاة الأولى اليومية المكتوبة: طرف النهار الأول، وهي صلاة وقرءان الفجر.

-الصلاة الثانية اليومية المكتوبة: طرف النهار الثاني، وهي صلاة العشاء، وهي لدلوك الشمس إلى غسق الليل.

-الصلاة الثالثة اليومية النافلة: زلفاً من الليل، وهي التهجّد وقيام الليل بدرجاتها المبيّنة في المُزَمِّل ولأنها أكثر من درجة كثلثي الليل ونصفه وثلثه وما دون ذلك فاسمها "زُلَفاً" لأن الزُلَف هي الدرجات والساعات من الليل وهي أكثر من واحدة لذلك.

-الصلاة الرابعة الأسبوعية: الجمعة. كما بيّنها في سورة الجمعة.

*الفجر من بداية ظهور ضوء الشمس إلى صعود قرص الشمس.

*العشاء من بداية نزول ضوء الشمس إلى غياب قرص الشمس.

*الليل من غياب قرص الشمس إلى بداية ظهور ضوء الشمس.

*في الجمعة: اليوم يرد في القرءان ما يقابل الليل كقوله "سيروا فيها ليالي وأياماً" وقوله " سخّرها عليهم سبع ليال وثمانية أيام". وإما يتعلّق بيوم القيامة والآخرة وما يتعلّق بذلك العالَم وشؤون الغيب وهو الغالب. ولم ترد آية صريحة في ذكر اليوم كغير النهار، بل كل ما ورد يشير

إلى نهار. لذلك {من يوم الجمعة} يعني أنه وقت نهاري. ويشير إلى ذلك أيضاً قوله فيها "وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضّوا إليها وتركوك قائما" مما يدلّ على أنها في وقت حصول التجارة واللهو بنحو مرئي، والمعتاد في تلك الأزمنة أن يكون ذلك في النهار، ويبدو أنه وقت قريب من وقت تداول شؤون المعاش بدليل "وذروا البيع".

.قال في أوقات التسبيح:

١-بالعشيّ والإبكار.

٢-بكرةً وعشياً. (زكريا)

٣-بالغدو والآصال.

٣-حين تمسون وحين تصبحون.

٤-بكرةً وأصيلا.

٥-يسبحن بالعشي والإشراق (داود)

٦-بالليل والنهار.

٧-قبل طلوع الشمس وقبل الغروب. ومن الليل فسبّحه وأدبار السجود.

٨-حين تقوم. ومن الليل فسبّحه وادبار النجوم.

٩-وسبّحه ليلاً طويلا.

نقول: التسبيح غير الصلاة بدليل تمايز الاسمين، وبدليل "كُلّ قد علم صلاته وتسبيحه"، وبدليل التغاير في الأوقات، وبدليل عملية التسبيح ذاتها المختلفة عن عملية الصلاة، وبدليل عدم إمكان وضع لفظة مكان الأخرى فيقول مثلاً "أقيموا الصلاة" ولا يوجد "أقيموا التسبيح".

الأصل في التسبيح أن يكون {بالليل والنهار} مطلقاً. وهو تسبيح الملائكة. ثم الأقرب فالأقرب هو الأحسن والأعلى.

وردت صيغ تسبيح كثيرة في القرءان، مثل "سبحانك" و "سبحان الله" و "سبحانه" و " سبحان الذي أسرى" الآية، و"سبحان الذي خلق الأزواج" الآية، و"سبحان الله عمّا يصفون"، وسمّى الله قول يونس "لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين" تسبيحاً على الخصوص "فلولا أنه كان من المسبّحين" ولم يسمّه تهليلاً أو اعترافاً مثلاً، و "سبحان ربنا"، و "سبحان ربي".

انفرد التسبيح عن الحمد في آيات، واقترن به في آيات مثل "سبّح بحمد ربك" و " فسبحان الله حين تمسون..وله الحمد عشياً..". فالتسبيح ينفرد عن الحمد ويجتمع به.

ورد ربط التسبيح بالكثرة "نسبّحك كثيراً"، ورُبط بالزمان "سبّحه ليلاً طويلاً". فالكثرة العددية والكثرة الزمنية مرتبطة بالتسبيح وهي الأصل. والكثرة مفتوحة غير منضبطة بكمّية عدد أو زمن.

اقترن التسبيح أيضاً بالسجود، "وأدبار السجود"، وقال "يسبّحونه وله يسجدون"، "خرّوا سُجّداً وسبّحوا بحمد ربهم". فمرّة ذكر التسبيح قبل السجود، ومرّة ذكره بعد السجود.

الإبكار، بُكرة، الغدو، تصبحون، الإشراق، النهار، قبل طلوع الشمس: هذه السبعة وردت في تقسيم التسبيح إلى وقتين، هذا أحدها. يقابلها: العشي، عشياً، الآصال، تمسون، أصيلاً، بالليل، قبل الغروب.

بما أن الصلاة غير التسبيح، وقد ثبت في وقت الصلاة {لدلوك الشمس إلى غسق الليل} ومن المعلوم أن هذا الوقت يستغرق مدّة تتضمّن أوقاتاً للتسبيح مثل {قبل الغروب} و {أصيلاً} ونحوها، فهذا يدلّ على أن وقت {لدلوك الشمس إلى غسق الليل} لا يعني استغراق هذا الوقت في الصلاة كلّه بلا انقطاع، بل صلاة واحدة تكفي فيه كحدّ أدنى ولذلك قال {أقم الصلاة لدلوك} ولم يقل: أقم الصلوات، أو: أقم صلوات. بالتالي، ويثبت هذا قوله {صلاة العشاء} فسمّاها {صلاة} واحدة وجعلها مقابلة لـ{صلاة الفجر} و{قرءان الفجر}.

العلاقة ما بين الصلاة والتسبيح تثبت أيضاً من حيث أنه بعد التذكير بالآيات ذكر الله السجود والتسبيح في أكثر من آية. فيتداخل عمل الصلاة مع عمل التسبيح في هذه الأوقات. فالذكر والتلاوة والإقامة بالتعقّل والتدبر والتسبيح أعمال يمكن الجمع بينها في تحقيق هذه الأوامر الكتابية، فذلك تتداخل أوقاتها.

...

قالت عائشة: كيف موسى كان قرة عين لفرعون وهو كان وبال عليه؟ (قرة عين لي ولك)

قلت: قرة عين لأن الله قال "ألقيت عليك محبة مني"، وكانا مفتقران إلى المحبة بسبب حياتهما الظالمة المظلمة.

وقالت: ليش ابن عربي تحدث عن مصير فرعون وايمانه وانه في الجنة -مما ادى الى تكفير الكثيرين له- في حين أن اغلب تأويلاته للقرآن باطنية؟

قلت: بسبب نظريته في الوجود وبسبب ميله الخاص إلى الرحمة.

أما الوجود: فكون الله تعالى هو عين الوجود، والوجود مطلق، وكل موجود هو ممكن ظهر به نور الوجود، يعني أن الله يعطي كل ممكن بحسب حال هذا الممكن، فالله يخلق بحسب علمه،

وعلمه تابع للمعلومات التي عنده، والمعلومات هي على ما هي عليه ذاتياً فهي غيو مجعولة ومخلوقة لأنها ذاتية لله. بالتالي كل شيء له كماله في علم الله، والله يعطيه الوجود بحسب ذلك. بالتالي كل شيء سيبلغ كماله المُقدَّر له لأن الله بالغ أمره وغالب عليه. وبلوغ الشيء كماله هي السعادة.

الآن، حين دخل القرءان، وهو كتاب حق، قرأه بعين الحقيقة الوجودية التي كُشفت له وتعقلها يقيناً. فكلما وجد طريقاً لتصحيح أي معنى حتى يظهر وجه الحق منه فعل ذلك. لأنه يقرأ كل شيء على أنه تجلي للحق. لذلك نجده يبين حتى حكمة عبادة قوم نوح للأصنام، وغير ذلك.

كون الوجود واحد وهو الحق تعالى يعني أن كل موجود تجلي للحق. هذه على مستوى الأكوان. نفس الحقيقة لابد من وجودها على مستوى الإنسان وعلى مستوى القرءان الذي ما هو إلا ترجمان للأكوان والإنسان. بحكم "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق".

باقي تأويلاته ثمار لهذه الشجرة.

أما الرحمة: فشيخنا رحمه الله كان شديد الميل للرحمة بحسب طبعه ووجدانه وعقله، فكان يبحث عن كل طريق ممكن لجعل الرحمة هي الحاكمة، والتخفيف عن الناس هو الأصل المسيطر على الأحكام. وتوجد على هذا أمثلة كثيرة من كتبه. فإذا وجد فرصة للرحمة حكم بها، وفي قصّة فرعون وجد فرصة من حيث كون فرعون قال "آمنت". وبالمناسبة على ما أذكر فسّر أيضاً قول امرأت فرعون عن موسى {قرّت عين لي ولك} أنها عرفت بالكشف أنه سيكون سبباً لنجاتهما أو نحو لذك. وفي مسألة نجاة فرعون خصوصاً أدلّة كثيرة، لعلها تستحق مقالة خاصة نجمع فيها كلام الشراح وننظر فيه وفي كلام الشيخ رحمه الله.

قالت: نعم منطلق الشيخ مفهوم

فقط استوقفني لأن أغلب تأويلاته التي قرأتها عالاقل كانت باطنية، وليست من عادة الصوفية التطرق لمصير العباد او الحكم عليهم، لذلك اردت التأكد من اصل الحجة.

قرأتها في كتاب سطحي جدا اسمه (ابن عربي سني متعصب للعاملي) يبدو أن احدهم رمى بأن للشيخ ميل للتشيع فأحب أن ينفيها عنه، مع أنه شرف لهم.

بالرغم من سخافة حججه ونقده لبعض المواقف الا اني استفدت جدا من قراءته (عمى البصيرة في ابهى صورة).

فقلت: اللطيف أن الشيخ حين تطرق لمصير عبد كان للحكم بنجاته بالرغم من كفره ! سبحان الله عكس تماماً حال المتطرقين لمصائر العباد.

كان عندي ذلك الكتاب وأردت قراءته لكن كما تفضلي من شدة سخفه اضطررت ايقاف القراءة من البداية وقلت أن شرح كلام الشيخ مباشرة أفضل، وفي حال ذكر لنا أحد إشكال خاص عنده يمكن أن مناقشه حينها على حدة بإذن الله.

وقالت: بالمناسبة وتعليقا على المقالة؛ شدة حبك للشيخ جعلتك متعطش تحذي حذوه، حتى نصيبك من التكفير مو حابب تفرط فيه!

فقلت: وهل لإيمان العبد عمق وقيمة إن لم يتعرض للتكفير !

وقالت: وبالمناسبة ايضا، تستطيع استبدال اسم ابن عربي باسمك عند قراءة كتابه. كل ردوده صالحة لكتبك ويبدو انها صالحة لكل زمان ومكان!

فقلت: هذا شرف عظيم ويكفي احتماليته للفرح بفضل الله علينا وعلى الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون.

...

قال: كيف اخذ الأذن بذكر (الله) مفرد من مرشد كامل ؟

قلت: "واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا"

فاذهب واذكر اسم الله.

ثم قال: طلب بسيط ابغى تستفح لي بالمعضلة التي امر فيها. هي عدم الصلاة والمرض. وشكرا لوقتك الثمين.

قلت: ماذا تقصد بعدم الصلاة والمرض.

قال: مقدر اصلي مهما احاول انضبط ما اكمل. والمرض لدي قلق واخذ ادوية ومليت جدا من الادوية وحالتي. من ثلاث سنوات الى الان.

قلت: اقرأ سورة الفاتحة وسورة قصيرة مثل الإخلاص في وقت الصلاة.

وقل "سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله"

وادعُ لنفسك بدعاء واستغفر لنفسك لوالديك والمؤمنين والمؤمنات.

وإن شئت: اعمل حركات الصلاة برأسك إيماء.

ملحوظة: نقلت قوله لي-على خلاف العادة-{شكراً لوقتك الثمين} لأبيّن مثالاً على حسن الأخلاق بالرغم من الحالة المرضية الصعبة التي هو فيها، بالرغم من أنه يخاطبني غيباً وأنا لا أعرف لا شخصه ولا اسمه. فهذا يدلّ على شرفه هو، وليس على شرفي أنا.

...

قال: ما هي المشيئة وما هي القدرة. هل هي أشياء مخلوقة؟

قلت: المشيئة تتضمن قدرة الله على خلق كل الممكنات. والقدرة هي تفعيل الإرادة حين تتعلق بخلق ممكن معين.

لا هي غير مخلوقة، هي من ذات الخالق. لذلك يقول "لو شاء الله" ثم يذكر أمراً لم يُخلَق، بالتالي المشيئة موجودة في الخالق ولو لم يُخلَق ما تتعلق به.

وكذلك الله قادر على خلق أمور لم يخلقها فعلاً، كقوله "الله قادر على أن يُنزِّل آية" في جوابه للمشركين الذين طلبوا نوعاً معيناً من الآيات، فالله قادر لكنه لم يفعل، بالتالي القدرة موجودة ولو لم تتفعل من حيث تعلقها بشيء معين.

المشيئة والقدرة تبع العلم الإلهي المحيط بكل الممكنات. وهما بين العلم وبين الخلق، فالمشيئة تحيط بالممكنات المعلومة، ثم الرحمة والحكمة والقسط تخصصان ممكناً معيناً، ثم الإرادة تتبع الرحمة والحكمة والقسط، فتأخذ القدرة المُراد فيتكون.

وقال: طيب اخي ما رايك في منهج اللاشخصية او اعتبار الاله وجود محض كلي والحياة مدارة بقانون الفعل ورد الفعل. وان الاله شخصي وذو ذات وحتى بعض الطرق وصلت الى انو ذو حياة واذواق وجسد وان كان يعتبروه (جسد روحاني) يختلف عن اجسادنا ولا يموت.

قلت: الوجود المحض لا ينافي التجلي في الأسماء والتجلي لكل عبد بحسب حال العبد، بل هذا عين مقتضى الإطلاق الذاتي للإله المتعالي، لأن المطلق حقاً هو الذي لا يحدّه حدّ، وبما أنه غير محدود فهذا يعني أنه غير محدود حتى عن صفة الحد، بمعنى أنه يتجلى لكل محدود لأنه وجود مطلق حقاً. بالتالي، كون الإله لاشخصي من حيث ذاته يقتضي أن يكون متجلياً لكل شخص بحسب حاله، فلا شخصيته تقتضي إطلاق شخصيته وتشخصاته في ما لا نهاية له من الصور، وهو التقلب في الصور الوارد في حديث القيامة المشهور {فيتجلى في صورة غير الصورة}. هذا أمر. وأما الاعتقاد بأن الإله له جسد والعياذ بالله، بمعنى أن ذاته ذات جسد ثابت خاص، فهذا كفر. وجهل عظيم لأن الجسد روحاني أو غير روحاني فهو محدود بالذات، مما يعني أنه ليس الإله الحق. بل هو نفسه حينها مفتقر إلى الإله الحق.

...

{سبحان الله} لها ثلاث معاني أساسية.

الأول عن الذات. ومعناه أن الله تعالى غير الخلق بالذات، فهو متعالي عليه. فكل ما في الخلق مغاير لحقيقة الحق، من حيث أن الله لا حد له وكل الخلق محدود الذات، والخلق قائم بالله لكن الله قائم بذاته، وكل مخلوق له صورة بينما الله تعالى لا صورة له بالذات ويتجلى بكل صورة.

الثاني عن الصفات. ومعناه مطلق لامتناهي الذات. فحين ترى أن موجود ومخلوق ذاته محدودة ومقيدة تقول {سبحان الله} لأن هذا الشيء المحدود يذكرك بالله المطلق المتعالي. فالمخلوقات لها صفات نسبية ومحدودة، مثل العلم والقدرة والجمال، فحين ترى هذه الصفة الكمالية موجودة بنحو نسبي ومقيد في المخلوق تقول {سبحان الله} بمعنى أن هذه الصفة المحدودة هنا موجودة بنحو مطلق في الله تعالى.

الثالث عن الأفعال. ومعناه أن الله تعالى معطاء فيّاض على الدوام لكن أنت كعبد غير قابل ولا تأخذ ما يعطيك إياه، كتشبيه الشمس مشرقة لكنك أنت أغلقت نوافذ بيتك فبقيت في الظلمة وهذا ليس من بخل الشمس لكن من إغلاقك أنت على نفسك نوافذ استقبال ضوءها. فحين ترى أي نقص في حياتك تقول {سبحان الله} بمعنى أنه أعطاني لكن أنا لم آخذ. وحين يحصل لك عطاء بعد فقد الشيء تقول {سبحان الله} بمعنى أنه لم يزل معطاء سبحانه لكن كان عليّ أنا الغطاء فلم أستقبل ما صدره منه سبحانه من العطاء. فأن تنسب النقص فيك وما عندك إلى الغطاء الذي عليك بدلاً من نسبته إلى نقص العطاء من جهة الله تعالى هو تسبيحه على مستوى الأفعال.

التسبيح فيه معنى السباحة أي الانطلاق والسريان في الشيء.

التسبيح على مستوى الذات أن تنفي عن ذات الله المحدودية فتؤمن بإطلاق ذاته أي سريانها في مطلق الوجود بل هو عين الوجود لا غير، وكذلك تؤمن بسريانه في كل المحدودات والممكنات والموجودات على الإطلاق لأنه مطلق الذات فلا يحدّه حدّ.

التسبيح على مستوى الصفات أن تنفي عن صفات الله النقص والنسبية الموجود في الصفات الكمالية المتحققة في الخلق، فمثلاً في الخلق العلم حادث ومحدود لكن في الله تعالى العلم قديم ولا حد له بل يحيط بكل الممكنات إلى ما لا نهاية، كذلك في كل صفة وجودية، على مستوى التعقّل المجرّد لأن تجسيد الصفات من نقصها بينما هي في الله تعالى متعالية مجرّدة لطيفة، فتتعقّل حقيقة الصفة ثم تؤمن بإطلاقها وكمالها في الله تعالى فتكون ممن سبّحه بهذه الصفة، ومِن ثَمَّ ترى سريان الصفة الإلهية في كل الصفات الخلقية من حيث جهة كمالها لا

من حيث جهة نقصها، فترى علم الله المطلق في كل علم محدود ونسبي ليس من حيث محدوديته ونسبيته بل من حيث كونه علماً، فالعلم من حيث ذاته صفة إلهية، لكن من حيث محدوديته ونسبيته في المخلوق هو صفة خلقية عبدية، فتسبّح صفة الله عن أن تكون صفته كصفة خلقه من جهة المحدودية والنسبية.

التسبيح على مستوى الأفعال أن تطلق فعل الله فلا تعتقده مقيداً يحدث بعد عدم، كذلك تؤمن بسريان فعله على الدوام بلا انقطاع من جهته تعالى، فهو جواد مطلقاً، لكن أنت لا تأخذ وتحجب نفسك وتمنع نفسك من الاستقبال.

إشكال ملحد على إطلاق الصفة: كتب ملحد ما حاصله "إذا كانت كل صفة في الخلق تدل على وجود صفة لامتناهية في الخالق، فنحن نرى في الخلق صفة النتانة والرائحة السيئة فهل هذا يعني أنه يوجد مصدر مطلق للنتانة في الوجود هو الإله؟!"

أقول: أوّلاً، النتانة نسبية. فضلات الكلب بالنسبة للإنسان نتنة ومقرفة، لكنها بالنسبة للذباب المتجمع حولها نعمة كبرى وفضل عظيم وثروة طبيعية. فلا توجد نتانة مطلقة إذن.

ثانياً وهو الأهمّ، حقيقة النتانة بالنسبة لنا هي الشيء الذي يدعونا إلى البُعد والإصلاح. فحين نشمّ شيئاً نتناً فردّة فعلنا الطبيعية هي أن نتقزز منه فنبتعد عنه، أو نسعى لإصلاح موضعه عبر أخذه ودفنه فإنه نتن لنا حتى ندفنه فيعمل عمله الصالح والأصلي له وهو تغذية الأرض بالسماد حتى تثمر. فالنتانة بالنسبة لنا تدل على البُعد والإصلاح. الآن، كلاهما حق في الإله المتعالي بنحو مطلق.

أمّا البُعد، فحقيقة البُعد كون الإله متعال عن الخلق، فهو بُعد بالذات لأن ذاته مطلقة وذوات المخلوقات محدودة، بالتالي المسافة-تجريدياً-بينهما لامتناهية. فلا هو يقرب الخلق ولا هم يقربونه، من حيث الذات. ومن هنا قال في القرءان {وهو القاهر فوق عباده} وقال {الله الغني وأنتم الفقراء} فهذا بالنسبة للبُعد.

أمّا الإصلاح، فحقيقة الإصلاح من جهة إعطاء كل شيء خلقه وما يناسبه بحسب حاله في العلم الأزلي، وهذا واقع بصورة مطلقة في فعل الإله، قال القرءان {ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى}. ومن جهة أخرى، الإصلاح التام سيكون في الآخرة حين يوضع كل إنسان وكل فاعل مختار في الدار المناسبة له، {ليميز الله الخبيث من الطيب} و {قائماً بالقسط} {ووضع الكتاب}. ومن هنا جاء في دعاء النبي توسّله بنور وجه الله {الذي صلح عليه أمر الدنيا والآخرة}.

إشكال مسلم على وجود الصفة: يقول البعض ما حاصله "الله تعالى منزّه عن الصفة، فهو لا صفة له مطلقاً، والدليل على ذلك قول القرءان {سبحان ربك رب العزة عما يصفون} ونحوها من الآيات التي تنفي عن الله الصفة".

أقول: هذا تحريف. لأن الآيات ليس فيها نفي الصفة مطلقاً، بل فيها نفي صفة بعض الواصفين لله، مع إثبات أخرى نصاً ومفهوماً.

مثلاً، الآية التي استشهدت بها تشهد ضدّك، لأنها تقول {عما يصفون} وليس "عن الصفة". فقوله {يصفون} إشارة إلى أناس بأعيانهم يصفون الله بوصف هو مُسبَّح عنه.

ورد تسبيح الله عن وصف واصفين له في سبع آيات من كتاب الله.

الأولى قوله {وجعلوا لله شركاء الجنّ وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عمّا يصفون} ومن الواضح أنها نفي صفة الشرك والبنين والبنات، فهو نفي محدود لصفة وليس نفياً مطلقاً للصفة. {جعلوا لله} هذا الذي جعلوه هو من وصفهم، {بغير علم} هو وصف بغير علم، بالتالي ما كان بضدّ ذلك غير داخل في الآية. {عمّا يصفون} وليس عن الوصف. فالجن {خلقهم} فجعلوا المخلوق شريكاً للخالق، {خرقوا له بنين وبنات بغير علم} فجعلوا الخالق له جنس تحته أشخاص مثله في الجنسية.

الثانية قوله {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عمّا يصفون} أيضاً نفي لصفة واصفين بأعيانهم وهم الذين اعتقدوا بتعدد الآلهة.

الثالثة قوله {ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون} أيضاً نفي لصفة واصفين بأعيانهم وليس نفياً للصفة مطلقاً، وهنا هم الذين وصفوا بأن له ولد أو معه إله.

الرابعة يلي الدليل الثالث من نفس السورة وهو قوله {وإنا على أن نُريَنّك ما نعدهم لقادرون} يشير إلى الذين وصفوه بالولد والإله الذي معه، وقال بعدها {ادفع بالتي هي أحسن نحن أعلم بما يصفون} وهو وصفهم السابق لله بأن له ولد أو معه إله. وعلى أية حال، هذه الآية تحديداً فيها إثبات لعلم الله بما وصفوه به، وليس فيها نفي للصفة أصلاً.

الخامسة قوله {وجعلوا بينه وبين الجِنّة نَسَباً ولقد علمت الجِنّة إنهم لمُحضرون. سبحان الله عمّا يصفون. إلا عباد الله المخلصين. فإنكم وما تعبدون. ما أنتم عليه بفاتنين. إلا مَن هو صال الجحيم.} فكما ترى النفي عن لصفة الذين جعلوا بين الله وبين الجِنّة نسباً وعبدوهم فهي صفة الشرك. ثم تأمل استثناء صفة {عباد الله المخلصين} من الوصف، إذ قال {سبحان الله عما يصفون. إلا عباد الله المخلصين} فهذا يعني أن وصف عباد الله المخلصين لله ليس وصفاً يتسبّح الله تعالى عنه، وذلك لأن عباد الله المخلصين يصفونه بصفته ويقدرونه حق قدره، فلا

يجعلون له شريكاً ولا مناسباً ونحو ذلك مما هو منفي بالحقيقة وبالآيات عن الله تعالى. فهذه الآية شاهدة على أن وصف عباد الله المخلصين لله حق لا يتسبّح الله تعالى عنه.

السادسة قوله بعد ما ذكر ما ورد في الدليل الخامس {سبحان ربك رب العزة عما يصفون. وسلام على المرسلين. والحمد لله رب العالمين.} فقوله {عما يصفون} راجع إلى المشركين الذين ذكرهم في الآيات التي قبل هذه، وهم الذين ذكرهم في الدليل الخامس مثلاً وأشباههم. ثم أثبت صفة لله وهي أنه {رب العالمين} وهذا يبطل مقالتكم في نفي الصفة مطلقاً عن الله. ثم يستحيل قرآنياً وعقلياً وحتى لغوياً أن ينفي أحد الصفة مطلقاً عن الله تعالى، فمجرد تسميته باسم {الله} هو نوع من الوصف، والاحتجاج بأن نفي الصفة مبني على كونه تعالى غير الخلق لا يغني عنهم شيئاً، لأنه يستحيل أن يقولوا في الله قولاً أيا كان إلا وهو يشبه ولو باللغة ولو من جهة شيئاً في الخلق، فحتى حين يقولون "الله ليس كذا وليس كذا" فإن المخلوق أيضاً يقال فيه "ليس كذا وليس كذا" أي جعلوا الله يشبه الخلق من حيث وقوعه في المقالات النافية والسلبية، كما أن هؤلاء يقولون "الإمام ليس يذنب" و "النبي لا يكذب" وما أشبه يجعل الإمام والنبي مثل الإله في نفي صفات النقص عنه. فضلاً عن اضطرارهم إلى نسبة صفات له بالضرورة، مثل الوحدة والتعالي وما أشبه. وأما قرآنياً فالأمر أظهر من أن يُذكَر، وهذه الآية نفسها التي يستشهدون بها مبطلة لقولهم بدليل بدايتها {سبحان ربك رب العزّة عما يصفون} فالآية نفسها أثبت لله صفتين، {ربك} و {رب العزة}، فأثبتت له صفة الربوبية من حيث المبدأ، ثم نسبت الربوبية مرّة للنبي ومرّة للعزّة، والربوبية صفة موجود في الخلق أيضاً بدليل قول يوسف للرسول "ارجع إلى ربك" وقول الناس كما تعلمون "فلان رب البيت" و "فلان رب العمل". فليس لهم حجّة في نفي الصفة مطلقاً من أي جهة. وصدق الله.

السابعة والأخيرة قوله {قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين. سبحان رب السموات والأرض رب العرش عمّا يصفون} فالنفي هنا لصفة خاصة وهي المتعلقة بالولد.

فلم يرد في القرءان: سبحان الله عن الصفة. أو: سبحان الله عن الوصف. أو: سبحان الله عما يصفون، بعد ذكر الناس مطلقاً بدون استثناء رسول من غير رسول أو جاهل من عالِم أو ما شابه حتى يكون نفياً مطلقاً لكل صفة الواصفين بلا استثناء ولا تقييد. بل القرءان بنصّه ومفهومه وسياقه يثبت أن النفي متعلق فقط بصفة بعض الواصفين وهم المشركين والجاهلين بالله تعالى، مع إثبات صفات المرسلين والعالمين مثل {شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم} فالملائكة وأولي العلم يشهدون أن الله {قائماً بالقسط} وهي صفة، ثم هي صفة يوجد تجلي لها في الخلق كقوله في مقصد إنزال الكتاب " ليقوم الناس بالقسط"، كذلك أثبت اسم العزيز وهو اسم صفته العزّة وقد أثبتها تعالى للرسول

وللمؤمنين في قوله {لله العزة ولرسوله وللمؤمنين} وأثبتها للرسول {عزيز عليه ما عنتّم}، وأثبتها في قوله {امرأت العزيز} ولو من وجه، وأثبتها ليوسف بخطاب إخوته له ولم ينكر عليهم {يا أيها العزيز}، وأثبتها للكتاب {وإنه لكتاب عزيز}، بل أثبتها من وجه ولو كما يقولون سخريةً لمن في النار {ذق إنك أنت العزيز الكريم}، وأثبتها للنصر الذي يأتي للرسول {ينصرك الله نصراً عزيزاً}. كذلك في اسم الحكيم، وصفته الحكمة. وصف الملائكة وأولي العلم لله تعالى، ليس مثل وصف الجهلة والمشركين لله تعالى. الأول ثابت، والثاني منفي. {سبحان الله عما يصفون. إلا عباد الله المخلصين.}

لطيفة: ورد ذكر التسبيح مطلقاً من حيث الجذر والصور في كتاب الله في ٨٧ آية ومن ضمنها {كل في فلك يسبحون} و {السابحات} و {إن لك في النهار سبحاً طويلاً}. الآيات تتضمّن أخباراً عن التسبيح مثل {يسبح لله ما في السموات}، وأوامر بالتسبيح مثل {سبّح بحمد ربك}، وتتضمّن صيغاً للتسبيح مثل {سبحان الله} و {سبحانك}. عدد الآيات التي وردت فيها صيغ التسبيح هي ٤١.

من هنا نأخذ أن تسبيح الله ٤١ مرّة هو تسبيح كثير يتحقق فيه تحققاً حسناً {كي نسبّح كثيراً}. فأن تسبّحه ٤١ تسبيحة يجعلك ممن قام بالتسبيح القرآني كله. فلن يأمرنا الله بأمر ولا يكون هو قد قام به وبيّنه في كتابه.

كذلك ٤١ بحد ذاته يدلّك على التسبيح. لأنه ٤٠ وواحد. الأربعون ٤ ضرب ١٠، والأربعة تشير إلى العوالم الأربعة التي هي العزّة والعرش والسماء والأرض، وكل عالَم كماله في عشرة "تلك عشرة كاملة". بالتالي، الأربعين تدل على كمال الخلق كله من أعلاه إلى أدناه. ثم الواحد هو الواحد المتعالي سبحانه، المسبّح في الخلق كله. فذكر تسبيح الواحد تعالى في عالَم العزّة النبوي حين قال {سبحان ربك رب العزّة عما يصفون}. وذكر تسبيحه في عوالم العرش والسماء والأرض في قوله {سبحان رب السموات والأرض رب العرش عما يصفون} وقال {يسبح لله ما في السموات وما في الأرض}. إذن، ٤١ تدل على تسبيح الواحد في الأربعين، تسبيح الواحد الحق في أربعين الخلق.

صيغ التسبيح: لأن التسبيح مأمور به وله أوقات في كتاب الله، وهو الشقّ الثاني للعبادة التي لها خُلق الخلق كما في قوله {كُلّ قد علم صلاته وتسبيحه}، ومن هنا تجد ذكر الأوقات للصلاة والأوقات للتسبيح في كتاب الله. فلذلك نبحث عن صيغ التسبيح من كتاب الله تحقيقاً للعمل به منه، لأنه يبيّن بعضه بعضاً، فكما أنه ذكر لنا صيغة استعاذة من الشيطان حين أمرنا

بالاستعاذة فقال {قل رب أعوذ بك من همزات الشياطين. وأعوذ بك رب أن يحضرون.} فكذلك هنا حين أمر بأمر {سبّح} كان البحث عن التسبيحات القرآنية واجباً. ولابد أيضاً من دراسة كل آيات التسبيح الواحدة والأربعين، وإن شاء الله نقوم بذلك في كتاب لاحق، لكن الآن نكتفي بصيغ التسبيح.

{سبحانك} {سبحانه} {سبحان الله} {سبحان الذي} {سبحان ربي} {سبحان ربنا} {سبحان ربك} {سبحان رب السموات والأرض رب العرش}

هذه ثمان صيغ وردت في كتاب الله. ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة أصناف.

الأول، تسبيح الخطاب. وهي صيغة {سبحانك}. ووردت تسع مرّات. كقوله الملائكة {سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا إنك أنت العليم الحكيم}، وقول أولي الألباب {ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار}، وقول عيسى {سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق}، وقول موسى {سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين}، وقول أصحاب الجنّة {سبحانك اللهم} في دعواهم، وقول ذو النون يونس {لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين}، وقول المؤمنين بأمر الله في مسألة البهتان {ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلّم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم}، وقول الذين عُبدوا من دون الله في الآخرة {سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء}، وقول الملائكة حين يتبرأون من عبادة مَن عبدهم {سبحانك أنت ولينا من دونهم}. كما ترى، ثمانية من التسعة كلها بيقين وتبيين تدلّ على عباد صالحين، إما من الملائكة وإما من أولي العلم والرسل والصالحين. وتبقى آية واحدة لم ينصّ فيها على مَن الذين قالوا {سبحانك} وهي قوله تعالى {ويوم يحشرهم وما يعبدون من دون الله فيقول أأنتم أضللتم عبادي هؤلاء أم هم ضلّوا السبيل. قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء} فمَن هؤلاء؟ قياساً على ما سبق من كون كلمة {سبحانك} لم ينطق بها في القرءان إلا ملائكة أو أنبياء أو مؤمنون، وكذلك بقرينة الآية الأخرى التي تشبهها والتي فيها نصّ على أنهم من الملاكة، يكون المعنى أنهم من الصالحين عموماً.

الثاني، تسبيح الاسم. وهي ثلاث صيغ {سبحانه} و {سبحان الله} و {سبحان الذي}. أما {سبحانه} فوردت ١٤ مرّة، وفيها تسبيحه عن الولد وعن التثليث وعن الشركاء مطلقاً. وأما {سبحان الله} فوردت ٩ مرّات. وأما {سبحان الذي} فوردت أربع مرّات، الأولى {سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصا الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير}، والثانية {سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون}، والثالثة {فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه تُرجعون}، والرابعة {لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه وتقولوا سبحان الذي سخّر لنا

هذا وما كنّا له مقرنين. وإنا إلى ربّنا لمنقلبون.} فتسبيح {الذي} مرتبط بفعل إلهي كالإسراء والخلق والتسخير، أو بما هو بيد الله من الملكوت. فتسبيح الاسم إما أن يكون اسم الهوية {سبحانه}، وإما اسم العَلمية {سبحان الله}، وإما الاسم الموصول بالفاعلية {سبحان الذي}.

الثالث، تسبيح الربوبية. وهي خمس صيغ. الأولى ربوبيته للرسول {قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً}. الثانية ربوبيته للمؤمنين {ويقولون سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولاً}. الثالثة ربوبيته للظالمين المسبّحين النادمين كقول أصحاب الجنّة في سورة القلم {سبحان ربنا إنا كنّا ظالمين}. فهذه الثلاثة من قول الناس، من المرسلين أو المؤمنين أو الظالمين النادمين. ثم الرابعة ربوبيته للنبي والعزّة وهو العالَم الأول {سبحان ربّك رب العزّة عما يصفون}. الخامسة ربوبيته للسماوات والأرض والعرش وهي العوالم الثلاثة التي تحت عالَم العزّة النبوية {سبحان رب السموات والأرض رب العرش عمّا يصفون}. فتسبيحات الربوبية تتعلّق بالناس أي عالَم الأنفس، أو بمراتب المخلوقات أي عوالم الآفاق. وكل واحدة من هذه الصيغ الخمسة وردت مرّة واحدة فقط. كلمة {سبحان} خمسة أحرف.

فصل تابع لتسبيح الربوبية: لاحظ ذكر الربوبية إما أن يكون ثنائي أو ثلاثي أو رباعي. فقوله {سبحان رب} كلمة {رب} من حرفين، وقوله {سبحان ربي} أو {سبحان ربك} كلمة {ربي} و {ربك} من ثلاثة أحرف، وقوله {سبحان ربنا} كلمة {ربنا} من أربعة أحرف بحسب خط المصحف. ولعله من هنا أُخذت "السبحة" في السنّة أي ما يُعرف بالصلوات الخمس وهي السبحات الخمس، فإنها من ركعتين وثلاثة وأربعة، وإن أخذت {ربنا} وحسبت الشدّة التي على الباء بحرفين فالناتج خمسة فتشير بحسب نطقها هكذا إلى سبحة قيام الليل التي هي من ركعتين ثم وتر من ثلاثة ركعات بحسب قول ما فيكون خمسة على هذا القول وأصله هنا.

الحاصل: تسبيح الخطاب {سبحانك} ٩ مرّات. وَتسبيح الاسم بالهوية {سبحانه} ١٤، وبالعلمية {سبحان الله} ٩، وبالفاعلية {سبحان الذي} ٤، فتسبيح الاسم ٢٧ مرّة. وَتسبيح الربوبية {سبحان ربي} {سبحان ربنا} {سبحان ربك رب العزة} {سبحان رب السموات والأرض رب العرش} {سبحان ربنا إنا كنا ظالمين} ٥. إذن المجموع: ٩ وَ ٢٧ وَ ٥، ٤١ تسبيحة قرآنية. لاحظ أنها كلها أعداد فردية وترية، ٩ وَ ٢٧ وَ ٥، فكلها مثبتة لظهور الواحد وغلبته على الزوجية التي للخلق، "ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون"، وهو جوهر التسبيح.

ورد الأمر بالتسبيح مرّة التسبيح الراجع إلى الرب والله مثل {واذكر ربك كثيراً وسبّح}، ومرّة بتسبيح الاسم {سبح اسم ربك}، ومرّة التسبيح بالاسم {سبح باسم ربك العظيم}، ومرّة التسبيح بالحمد {سبح بحمد ربك}، وتعدد ذكر هذه الأصناف.

فالتسبيح يتعلق بالذات أو بالاسم أو بالفعل. فمن تسبيح الذات قوله {سبحه}. ومن تسبيح الاسم قوله {سبح اسم ربك} و {سبح باسم ربك}. ومن تسبيح الفعل قوله {سبح بحمد ربك} لأن الحمد في القرءان يتعلق دائماً إما بإنزال خلق أو إنزال حرف، مثل "الحمد لله الذي خلق السموات والأرض" ومثل "الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب"، فالحمد على الإنزال دائماً، سواء كان إنزالاً بالتكوين أو بالتشريع.

فصل: لابد أيضاً من التمييز ما بين {سبح اسم ربك الأعلى} وما بين {سبح باسم ربك العظيم} والذي ورد ثلاث مرّات. ففرق ما بين {سبح اسم} و {سبح باسم}. في الأولى، التسبيح واقع على الاسم ذاته، وفي الثانية التسبيح يحصل بوسيلة الاسم. فمرّة يكون التسبيح للاسم، ومرّة يكون التسبيح بالاسم. حين يكون التسبيح للاسم، يكون النظر أولاً إلى الخالق وتنزيهه عن صفة الخلق، فتنزّه الاسم عن مماثلة الخلق. حين يكون التسبيح بالاسم، يكون النظر أولاً إلى الخلق وتنزيهه عن العبث والظلم بوسيلة معرفة اسم الخالق.

حين قال {سبّح باسم ربك العظيم}، دائماً بدأ بذكر الخلق. فقال في الواقعة {نحن خلقناكم فلولا تصدقون} ثم ذكر مخلوقات أربعة ثم ختم {فسبح باسم ربك العظيم}، هذه أربع مخلوقات في الدنيا، وهي المني والحرث والماء والنار. ثم ذكر في آخر السورة ثلاث مخلوقات في الدار الآخرة، وهم المقربون وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال ثم قال {فسبح باسم ربك العظيم}. فلمّا نزّه المخلوقات عن أن يكون خالقها غير الله، ونزّه المخلوقات عن أن يحلّ بها غير ما تستحقه من الجزاء وهو القيام بالقسط، أي نزّه المخلوقات عن نسبتها إلى غير خالقها، ذكر التسبيح {باسم}. كذلك في سورة الحاقة ذكر الخلق من المرسلين والمتقين والكافرين وصلتهم بالقرءان ثم قال بعدها {فسبح باسم ربك العظيم}. فهنا ثلاث مخلوقات: مخلوق دنيوي كالمني والحرث والماء والنار، ومخلوق أخروي كالجنّة والنار، ومخلوق روحي كالقرءان، ثلاث أنوا ع تتنزّه عن نسبتها لغير الله تعالى، ولذلك جاء الأمر بالتسبيح باسم ربك العظيم ثلاث مرّات، لأن العوالم بهذا الاعتبار ثلاثة، إما دنيا وإما آخرة وإما كلمة، أو إما جسم وإما نفس وإما روح.

لكن في المقابل حين ذكر تسبيح الاسم، بدأ بذكر الخالق، فقال {سبح اسم ربك الأعلى. الذي خلق فسوى. والذي قدّر فهدى. والذي أخرج المرعى. فجعله غثاء أحوى. سنقرئك فلا تنسى.} فذكر الخالق أولاً، ثم ذكر خلقه التكويني وخلقه التشريعي الذي هو إقراء النبي لتكوين صورة نفسه الروحية. أي ذكر إنزال كتاب المخلوقات وإنزال كتاب الكلمات، وكلاهما من الآيات. فبدأ بالخالق، ثم ذكر الخلق، فذكر تسبيح {اسم}.

تنزيه الخلق عن نسبته إلى غير الخالق الإله الواحد القائم بالقسط، هو من التسبيح باسم ربك العظيم. وتنزيه الخالق عن أن يماثل الخلق بالإيمان بأنه الأعلى مطلقاً عن الخلق، هو من تسبيح اسم ربك الأعلى.

فصل: عن التسبيح بالحمد.

المسألة الأولى: جاء الأمر بالتسبيح بالحمد نصّاً ٧ مرّات.

الأولى قال {فسبّح بحمد ربك وكن من الساجدين.}

الثانية قال {وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى}، فكلمة {فسبح} الثانية هنا لم يكرر فيها ذكر التسبيح بالحمد، فتحتمل أن تُحمَل على التسبيح بالحمد تبعاً للأولى، وتحتمل أن تكون مطلقة عن التسبيح بالحمد فتتبع الأمر بالتسبيح المجرّد عن الحمد.

الثالثة {وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده}.

الرابعة {واستغفر لذنبك وسبّح بحمد ربك بالعشي والإبكار}

الخامسة {وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب. ومن آناء الليل فسبحه وأدبار السجود}، نفس الشيء يقال في كلمة {فسبحه} الثانية في تبعتيها للأولى فتكون تسبيحاً بالحمد أو مجردة عن الحمد.

السادسة {وسبح بحمد ربك حين تقوم. ومن الليل فسبحه وإدبار النجوم}، نفس الشيء يقال هنا كما في ما سبق.

السابعة {فسبح بحمد ربك واستغفره}.

إذن، ٧ أوامر بالتسبيح بحمد ربك نصّاً، و ٣ أوامر محتملة. فعلى النص، سبعة أوامر. ومع الاحتمال، عشرة أوامر. ومن هنا نأخذ كثرة التسبيح بأنها من سبعة إلى عشرة.

المسألة الثانية: ما طريقة التسبيح بالحمد؟

من قول الملائكة {أتجعل فيها مَن يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك} نأخذ من المقابلة ما بين الفساد والتسبيح بالحمد، أن التسبيح بالحمد ضد الفساد، فيكون معناه الإصلاح في الأرض. فكل إصلاح هو من التسبيح بحمد الله. كما أن سفك الدماء ضد التقديس لله.

ومن قوله في الملائكة {وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين} يمكن فهم التسبيح بالحمد عبر قول الحمد لله رب العالمين.

وعلى ذلك، يكون التسبيح بالحمد هو بقول {الحمد لله رب العالمين} وبالإصلاح في الأرض ومطلقاً، وذلك لأن كل إصلاح سبب للحمد بحد ذاته، كما في "قُطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين". وقول {الحمد لله رب العالمين} تسبيح أيضاً من حيث أنه إثبات لربوبية الله مطلقاً للعالمين، وربوبيته وحده للعالمين، وكونه المستحق بالذات لكل صفات الكمال وهي نسبة الحمد، وبقية معاني التسبيح كلها حاضرة في هذه العبارة المقدسة.

بالتالي، التسبيح مجرداً هو بقول {سبحان الله رب العالمين} لكن التسبيح بالحمد هو بقول {الحمد لله رب العالمين}. والتسبيح بالفعل هو بالقيام بالأفعال المناسبة لهذه الأقوال، من باب " لم تقولون ما لا تفعلون. كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون.".

فالتسبيح قول وفعل. والتسبيح بالحمد قول وفعل. والحمد لله على نعمة القرءان والبيان.

...

قالت: في سوالين الاول ايش يعني العوالم تحديدا العزة "وكل عالم كماله في عشرة " هذي كمان ما استوعبتها والشي الثاني هل الشكر يعتبر من الاذكار. لانه (فذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون).

قلت: عن السؤال الأول: الله تعالى له الأسماء الحسنى، وهذه الأسماء تتنزّل منها صفاتها على الخلق، والخلق يتكوّن من أربعة عوالم، من الأعلى إلى الأدنى هي كالتالي: عالَم العزّة وتحته عالم العرش وتحته عالم السماء وتحته عالم الأرض. عالَم العزّة هو العالَم الذي تتنزّل عليه صفات الأسماء الحسنى، فمثلاً الله اسمه العزيز، فصفته هي العزّة، وكذلك الله هو العليم وصفته هي العلم، والله هو الرحيم وصفته هي الرحمة، وهكذا في بقية الأسماء. تتنزّل هذه الصفات على ذات، هذه الذات هي ذات النبي من حيث حقيقة النبي العليا، ولذلك قال {سبحان ربك رب العزة} لاحظي {ربك} يعني رب النبي، {رب العزة} فجمع بينهما، فالنبي هو المخاطب هنا من حيث ذاته وذاته مستقبلة للصفات الحسنى ولذلك قال له "إنّك لعلى خُلُق عظيم" لأن أخلاقه هذه من الأسماء الحسنى، فالعزة من العزيز "لله العزة ولرسوله وللمؤمنين" وهكذا في بقية الصفات، ومن النبي تفيض هذه الصفات على العوالم التي تحته وعلى مَن معه من المؤمنين العالين وهم خواص المؤمنين وذوي القربى. هذا أمر.

الأمر الآخر، قلنا بأن كل عالَم كماله يُرمَز له بالعدد عشرة، لأن الله قال {تلك عشرة كاملة} فنسب الكمال للعشرة، بالتالي كل عالَم له حد معين هو كماله الخاص به، والعشرة ترمز إلى هذا الكمال المحدود. توجد أوجه أخرى لتفسير العشرة ولماذا هي عدد الكمال، ومن ذلك مثلاً أن النظر العقلي في أي موجود مبني على تحليله إلى عشرة أفكار، هي الجوهر والكم والكيف والمكان والزمان والإضافة والوضع والمِلك والفعل والانفعال (اقرأي أكثر عن المقولات العشرة في

الفلسفة)، وطبعاً لكل عالَم من العوالم الأربعة تأويل خاص لهذه المقولات العشرة. فمثلاً، جوهر عالَم العزة هو الذات النبوية، وجوهر عالَم العرش هو الروح، وجوهر عالَم السماء هو النفس، وجوهر عالَم الأرض هو الجسم. وهكذا في كل مقولة منها.

عن السؤال الثاني: الذكر يختلف عن الشكر من جهة، وإن كان كل شكر لابد أن يتضمّن ذكراً من جهة أخرى. أما جهة الاختلاف بين الذكر والشكر، فإن الذكر يتعلّق بمعرفة الله من حيث ذات الله، لكن الشكر يتعلّق بمعرفة الله من حيث نِعَم وعطايا وأفعال الله. فإذا قلنا {لا إله إلا الله} فهذه ذكر، لأنها تذكّر وحدة الله. لكن إذا قلنا {الحمد لله} فهذه من الشكر، لأننا نقولها بسبب رؤيتنا لنعمة إلهية في الأكوان أو في القرءان، يعني النَّعَم الكونية والنِّعَم الكلامية، {الحمد لله الذي خلق السموات والأرض} و {الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب}. إذن، الذكر للذات، والشكر للهبات. أما جهة الاتحاد بين الذكر والشكر، فإن كل شكر لابد أن يتضمن ذكراً لله، فحين نقول {الحمد لله} فنحن نذكر الله بالضرورة. إذن كل شكر فيه ذكر، لكن ليس كل ذكر فيه شكر. لذلك كانت خلاصة الحكمة كما بيّنها لقمان هي {لقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر لله}.

قالت: مرا شكرا الله يجزاك خير على التوضيخ بس اول جزء اتوقع صعب عليا افهمه حاليا اواجه تخبطات فيه من مدعين الطاقات لاني دخلت على موضوع الابعاد ال١٣ وفيها الكثير من شك والتخبطات لكن كلامك هو الحقيقة احتاج اتوسع عنها واعرفها بامثلة ممكن اذا سويت لايف اليومين هذي توضحها بشكل ابسط ؟

قلت: انظري في هذا التوضيح لعله يساعدك بإذن الله.

تأملي في نفسك. ستجدي أنه يوجد في ذاتك خمسة أمور وهي الجسم والخيال والمشاعر والأفكار والإرادة. جسمك هو حواسك الظاهرة، ثم لديك خيال فيه صور تشبه صور الأجسام لكن الخيال ألطف وأقلّ تقيّداً من الجسم، ثم لديك مشاعر ليس لها صورة مثل الخيال والجسم لكنها حقيقية ووجدانية وتعرفين حين تغضبين وحين تفرحين وتحزنين مثلاً فهي حقيقية بالرغم من أنه لا صورة لها، ثم لديك أفكار أيضاً مثل المشاعر لا صورة لها فهي أكثر تجريداً ولطافةً، ثم لديك إرادة هي التي توجّه فكرك ومشاعرك وخيالك وجسمك فالإرادة أوسع وأعلى شيء في ذاتك. لاحظي هذه الخمسة وتأملي فيها واحدة واحدة.

الآن، كيف تعرفين أنه يوجد عالَم اسمه عالَم الجسم؟ الجواب: لأنه أنت لديكِ جسم. إذا عرفتي جسمك ستعرفين وجود عالَم الأجسام الطبيعية خارج جسمك وجسمك موجود داخل هذا العالَم الجسماني. أنتِ لديك جسم، إذن يوجد عالَم جسماني، طبيعته وخصائصه مثل

طبيعة وخصائص جسمك. فمثلاً، في جسمك توجد عظام، كذلك في الطبيعة خارجك توجد معادن وجبال. في جسمك يوجد شعر ينبت، كذلك في عالَم الجسم توجد أشجار ونباتات. جسمك حي ينمو ويتحرك بالإرادة وله شهوة مثلاً، كذلك توجد في الطبيعة حيوانات تشبه جسمك من هذه الجهة. وهكذا في بقية التفاصيل. إذا نظرتي في جسمك ستعرفين أوّلاً أنه يوجد عالَم جسماني له خصائص مثل جسمك لأن جسمك أصلاً جاء من هذا العالَم وهو في هذا العالَم، وكذلك ستعرفين الكثير جداً عن تفاصيل العالَم الجسماني بمجرّد النظر في جسمك أنتِ.

نفس الشيء يقال في بقية عوالمك الذاتية. لديك خيال، لديك مشاعر، لديك أفكار، لديك إرادة. هذه الأربعة تختلف خصائصها عن خصائص الجسم وحواسه. مثلاً، عالَم الطبيعة صوره مقيّدة ومحدودة وبطيئة التغيّر، لكن خيالك فيه صور أكثر وأوسع وسريعة التغيّر بلمح البصر، بالتالي صفات الخيال غير صفات الحواس، بالتالي عالَم الخيال غير عالَم الحواس بالأصل. وهكذا يوجد عالَم المشاعر، لأن المشاعر لا صور لها مثل الخيال والحواس، بالتالي يوجد عالَم غيبي (غيب يعني لا صورة له، يعني لطيف وليس كثيف كالخيال والجسم). وهكذا يوجد عالَم أفكار. وهكذا يوجد عالَم إرادة.

الآن، كيف نعرف أن هذه العوالم متصلة؟ لأن عوالمنا الذاتية نحن متصلة. مثلاً، لاحظي نفسك حين تشعرين بالحزن. تأملي في أصل حزنك وستجدي بالضرورة أنه يوجد لديك إرادة لم تتحقق، ولديك فكرة معينة هي التي جعلتك تحزنين، فالإرادة والفكرة فوق المشاعر. لكن من الطرف الآخر، لاحظي أنك حين تشعرين بالحزن ينتقل هذا الشعور عادةً إلى الخيال أو إلى الحواس أو إلى الخيال والحواس معاً، فتتخيلين صوراً معينة، أو تبدأ آثار الحزن تظهر على جسمك كالبكاء أو المرض أو نحو ذلك. هذا مثال. مثال آخر، كيف نعرف أن الإرادة أعلى من الفكر؟ لأن الإنسان أحياناً يريد شيئاً فلا يصنع إلا الأفكار المناسبة لإرادته، "اتخذ إلهه هواه وأضلّه الله على علم" لاحظي أن العلم لم ينفعه لأن إرادته-هواه-كانت على شاكلة معينة، وكذلك مثلاً قد لا يقبل أفكاراً معينة مهما كانت قوية ومهما كانت تتناسب مع أفكار أخرى عنده لا لشيء إلا لأن إرادته مخالفة لمقتضى تلك الفكرة، فمن هذه الناحية الإرادة فوق الفكرة وتتحكم فيها وتؤطرها وتوجهها.

من باب الإشارة: لاحظي أننا لا نستطيع أن نتصل بالله عبر الجسم لأن الله ليس له جسم، ومن هنا كفر الذين قالوا "أرنا الله جهرة". ولا نستطيع أن نتخيّل الله، لأن الله ليس له صورة، "لا تدركه الأبصار..وهو اللطيف". ولا نستطيع أن نشعر بالله، لأن الشعور وجداني فينا والله تعالى ذاته ليست من ماهية الغضب والفرح والحزن ونحو ذلك من المشاعر، وهذه

المشاعر كلها يمكن أن يشعر بها الإنسان في صلته بالله كأن يفرح برحمة الله ويغضب لانتهاك حرمات الله ويحزن على ذنبه وهكذا. ثم الفكر، هنا يقع الكثير من الناس في الضلال، حين يعتقدون بأنه يمكن معرفة الله بالفكر، نعم الفكرة أقرب من الشعور والخيال والحواس، لكن مع ذلك كل فكرة تحتمل التثليث، والله ليس "ثالث ثلاثة" بأي معنى من هذا التثليث، لماذا كل فكرة تحتمل التثليث؟ لأن كل فكرة تحتمل أن يوجد لها فكرة ثانية مضادة لها، وتحتمل أن توجد فكرة ثالثة تجمع وتوحد بشكل ما بين الفكرة الأولى والثانية المتضادتين، لذلك الذين يعرفون الله على مستوى الفكر لابد أن يكونوا من أصحاب التثليث بوجه، فيجعلون الله في فكرة محددة أو عقيدة خاصة أو نظرية معينة، لكن لأن طبيعة الفكر تحتمل التثليث بإيجاد فكرة وعقيدة ونظرية مضادة ثانية، ثم إيجاد فكرة وعقيدة ونظرية ثالثة تجمع بين الفكرتين، فالناتج سيكون اعتبار الله تعالى حسب الفكرة "ثالث ثلاثة". كذلك كل نتيجة فكرية مبنية على مقدّمتين على الأقلّ، كما يبيّن ذلك المنطق، وكذلك لاحظي تفكيرك وستجدين ذلك، فكل نتيجة فكرية متولدة عن والدين اثنين هما المقدمة الأولى الكبرى والمقدمة الثانية الصغرى، بالتالي الفكرة ولد لوالدين اثنين، فإذن هي ثالث ثلاثة بهذا الاعتبار أيضاً، لكن الله تعالى "لم يلد ولم يولد" بأي معنى من التوليد من هذا القبيل. لكل ذلك، مَن يعرف الله بالفكر لابد أن يقع في الشرك، ولابد أن يقع في الشك، سيقع في الشرك بسبب الكثرة والتثليث المرتبط بطبيعة الفكر، وسيقع في الشك بسبب احتمالية الخطأ الكامنة في الفكر أو احتمالية المغاير ووجود فكرة مغايرة لفكرتك. ومن هنا تجدين القرءان يقول "ويتفكرون في خلق السموات والأرض" ولم يقل: يتفكرون في الله، ومن هنا ورد النهي عن النبي في التفكر في ذات الله. ومن هنا تجدين القرءان يقول عن الذي دخل سقر في سورة المدثر أنه بدأ بالفكر "أنه فكَّر وقدّر. فقُتل كيف قدّر.".

فما الذي بقي للاتصال بالله بما أنه لا يصحّ بناء الصلة على الحواس ولا الخيال ولا المشاعر ولا الفكر؟ الجواب: الإرادة. ومن هنا قال القرءان {اصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه} فالدعاء أصلاً مظهر من مظاهر الإرادة، إرادة الداعي. وكذلك أثبت اتصالهم به على مستوى الإرادة، {يريدون وجهه}. كذلك قال {إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى} والابتغاء نوع من الإرادة. فالدليل على وجود الله هو أني أريد وجه الله. الإرادة ثابتة، ولذلك بغض النظر عن الاحتمالات الفكرية والتقلبات الشعورية والصور الخيالية والتغيرات الحسّية، تبقى الصلة قائمة عند مريد وجه الله. إذا تأملنا في الإرادة سنجد أنها ذات توحيد بطبعها، توحيد وتجريد. فهي ذات توحيد لأن المُراد لا يكون إلا واحداً، فالإرادة حين تتعلّق بشيء فلابد أن يكون واحداً، {ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه}. وهي ذات تجريد، لأن حقيقة الإرادة مجردة وغيبية ولطيفة وهي ألطف حتى من الفكر ذاته ولذلك تستطيع توجيه الفكر والتحكم فيه.

ومن هنا نعرف لماذا تتعلّق الإرادة بوجه الله تعالى، لأن الله تعالى حقيقته التوحيد والتجريد، فهو واحد أحد، وهو اللطيف والغيب المطلق، {لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير}.

بعد هذه المقدمة الناتجة من النظر في ذاتك. لاحظي الآن ما ذكرناه عن العوالم الأربعة ومستوى الأسماء الحسنى فوقها.

قلنا العوالم أربعة، وهي التي سماها القرءان العزة والعرش والسماء والأرض، وفوقها هو الأسماء الحسنى الإلهية. عالَم العزّة يوازي في ذاتك الفكر، وعالَم العرش يوازي في ذاتك الشعور، وَعالَم السماء يوازي في ذاتك الخيال، وَعالَم الأرض يوازي في ذاتك الجسم. وأما الأسماء الحسنى فتتجلى في ذاتك عبر الإرادة {يريدون وجهه} وأسماء الله هي المعبّرة عن وجه الله تعالى.

من باب التفصيل قليلاً نقول إن شاء الله:

عالَم العزّة النبوي هو العالَم المحيط بعالَم الفكر. يعني كما أن جسمك جزء من عالَم الأجسام، كذلك فكرك جزء من عالَم العزة النبوي. ومن هنا قيل في بعض الروايات الصحيحة المعنى "أول ما خلق الله العقل" وفي رواية "أول ما خلق الله نور نبيّك" و في رواية "أول ما خلق الله القلم"، هذه كلها تعبّر عن شيء واحد بأسماء مختلفة. فالعقل هو مصدر الفكرة، ونور النبي هو حقيقة الفكرة، والقلم يتحرك بحسب الفكرة، وهكذا باعتبارات وتفسيرات مختلفة يمكن فهم ذلك. {سبحان ربك رب العزة} فهنا لنجد الثنائية الكامنة في الفكر، وما يتفرع عنها من المواليد، لأنه قال {ربك} فالكاف تشير لذات النبي، ثم قال {رب العزة} والعزة صفة، فالكاف تشير إلى الوالد، والعزة تشير إلى الوالدة، ومنهما تنشأ المواليد التي توازي في ذاتك الأفكار والنتائج الفكرية المتولدة عن مقدمتين وأصلين اثنين. كل فكرة تعبّر عن ذات وصفة وما يتولد عن الذات والصفة.

عالَم العرش هو العالَم المحيط بالشعور. ولذلك حتى لفظة "عرش" حروفها تكون لفظة " شعر" التي هي أصل كلمة الشعور. فكل مشاعرك أصلها العرش، كما أن كل حواسك الطبيعية تتصل وتنبع في عالَم الطبيعة الحسية المادية.

عالَم السماء هو العالَم المحيط بالخيال. ومن هنا الرؤيا ونحوها أصلها سماوي.

عالَم الأرض هو العالَم المحيط بالبدن. وهذا ظاهر.

...

ثلاثة أذكار تجمع الأنوار وتكشف الأسرار:

{الحمد لله رب العالمين} {سبحان الله رب العالمين} {تبارك الله رب العالمين}

{الحمد} خمسة أحرف، {سبحان} خمسة أحرف، {تبارك} خمسة أحرف. من حفظها حفظ الله روحه ونفسه وجسمه.

أما {الحمد لله رب العالمين} فالحمد للذات، من حيث كون الأسماء الحسنى لها.
أما {سبحان الله رب العالمين} فالتسبيح للذات من حيث كون الملكوت بيده تعالى، فهذا باطن العالَم.
أما {تبارك الله رب العالمين} فالتبارك للذات من حيث كون المُلك بيده تعالى، فهذا ظاهر العالَم.

{سبحان} نور الروح. {الحمد} نور النفس. {تبارك} نور الجسم.

...
(ورد الربوبية القرآني)

الحمد لله رب العالمين. أسلمت لرب العالمين. إني أخاف الله رب العالمين. إن صلاتي ونُسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين. تبارك الله رب العالمين. ءامنّا برب العالمين. تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين. وما أسألكم عليه من أجر إن أجري إلا على رب العالمين. سبحان الله رب العالمين. يا موسى إني أنا الله رب العالمين. يا فرعون إني رسول من رب العالمين. فتبارك الله رب العالمين. فلله الحمد رب السموات ورب الأرض رب العالمين. وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين. يوم يقوم الناس لرب العالمين. هو الحي لا إله إلا هو رب زدني علماً الحمد لله رب العالمين.

...
الأوقات الطبيعية الكلّية ثلاثة: ليل، ونهار طالع، ونهار نازل.

الأول، الليل حيث لا ضوء للشمس ولا قرص ظاهر لها.

الثاني، حين يبدأ طلوع الشمس. وهذا ينقسم إلى أطراف: فالطرف الأول حين يبدأ ظهور ضوء الشمس فقط، الطرف الثاني حين يبدأ ظهور قرص الشمس إلى أن ينتهي ظهور قرص الشمس كاملاً، الطرف الثالث حين تصعد الشمس بقرصها وضوئها معاً تصاعدياً إلى أن تبلغ أقصى درجة من الصعود عند الظهيرة.

الثالث، حين يبدأ نزول الشمس. وهذا ينقسم إلى أطراف: فالطرف الأول حين يبدأ نزول القرص والضوء معاً، الطرف الثاني حين يبدأ نزول قرص الشمس إلى أن ينتهي نزول القرص وغيابه تماماً، الطرف الثالث حين يبدأ نزول ضوء الشمس فقط إلى أن يغيب الضوء تماماً عند غسق الليل.

فالنهار له ستّة أطراف. ثلاثة طالعة، وثلاثة نازلة، ويقابل بعضها بعضاً. فالأول الطالع يقابل الثالث النازل، والثاني الطالع يقابل الثاني النازل، والثالث الطالع يقابل الأول النازل.

من هنا قال الله تعالى {أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرءان الفجر إن قرءان الفجر كان مشهوداً. ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً.}

فقوله {الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل} يشير إلى وقت النهار النازل من أوله إلى آخره.

وقوله {وقرءان الفجر} يشير إلى وقت النهار الطالع.

مسألة: اسم {الفجر} يشير إلى انفجار الشيء، مثل "اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً" وقال "عيناً يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيراً". فانفجار الضوء يبدأ من بداية طلوع ضوء الشمس، فالسؤال: هل الفجر يستمر حتى بعد طلوع قرص الشمس أم ينتهي حد الفجر عند طلوع قرص الشمس؟ إن كان تفجّر ضوء الشمس هو سبب تسميته بالفجر، فالضوء لا يزال يتفجّر أي يزداد طلوعه وإشعاعه حتى بعد ظهور قرص الشمس، فالداعي لتسميته فجراً يبقى قائماً بل يزداد من حيث أن الضوء أشد إشعاعاً بعد طلوع القرص منه قبل طلوعه، فبغض النظر عن حال القرص لا يزال الضوء منبسطاً متصاعداً مشتداً وتفجيره مستمر من لحظة صعوده عند أول الفجر إلى وقت الظهيرة حين يبدأ بعدها بالزوال نزولاً. فإذا كان اسم {الفجر} بسبب انفجار الضوء، فالانفجار مستمر حتى بعد ظهور القرص، بل بعد ظهوره هو أولى بالتسمية بالفجر منه قبلها. وعلى هذا الأساس، يكون معنى الفجر هو: من بداية طلوع ضوء الشمس عند أول درجة من النهار إلى وقت الظهيرة، فكل هذا وقت الفجر بالمعنى الواسع. هذا دليل. دليل آخر، من الإشكال عند افتراض غير ذلك، بمعنى أنه إذا كان ظهور القرص ينهي اسم الفجر وحدّه، ففي أي مرحلة بالضبط من ظهور القرص ينتهي حد الفجر؟ لأن ظهور القرص يتدرج وتوجد مرحلة وهي الطرف الثاني للنهار الطالع يبدأ فيها القرص بالظهور درجة فدرجة إلى أن يكتمل ظهوره، فهل ينتهي الفجر عند أول درجة من ظهور القرص أو عند الثانية أو عند الثالثة أو عند اكتمال ظهوره؟ وما الدليل من القرءان

على ذلك أيا كان اختيار القارئ؟ حيث لا دليل نعرفه، فالأولى القول الأول وهو أن الفجر يبدأ من بداية ظهور الضوء إلى آخر درجة من ظهوره عند الظهيرة إذ كل ذلك تفجير لضوء الشمس، وما أول الانفجار بأولى من ثانيه أو من ثالثه أو من آخره بالاسم، فلحظة الظهيرة التي ينتهي عندها تفجير الضوء هي آخر حدّ الفجر بالمعنى الأوسع له. الفجر إذن له ثلاثة مراحل. مرحلة البداية وهي بداية ظهور الضوء فقط، ومرحلة وسطى هي من بداية ظهور القرص إلى اكتمال ظهوره، ومرحلة النهاية وهي من بداية صعود القرص والضوء معاً إلى آخر نقطة صعود عند الظهيرة. ثم من أول درجة لنزول القرص والضوء يبدأ {لدلوك الشمس}.

إذن:

وقت النهار النازل من أوله وهو نزول القرص والضوء، إلى أوسطه وهو غياب قرص الشمس فقط، إلى آخره وهو غياب الضوء تماماً، هو وقت صلاة العشاء.

وقت النهار الطالع من أوله وهو صعود الضوء فقط، إلى أوسطه وهو صعود القرص، إلى آخره وهو صعود القرص والضوء، هو وقت صلاة الفجر.

ثم وقت التهجد بالليل هو من غياب قرص وضوء الشمس تماماً إلى بداية ظهور ضوء الشمس. فاليوم كله أوقات للصلاة، إما المكتوبة وهي نهارية، وإما النافلة وهي ليلية.

{ومن الليل فتهجد به} "إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه". فالليل ينقسم إلى درجات كمّية. وذلك لغياب الشمس وضوئها. فأيا كان معيار تقسيم الليل بحسب كل جزء منه، العبرة بتقسيمه إلى أثلاث وأنصاف.

{يسجدون للشمس من دون الله} وضعت بعض القيود على العبادة عند بعض حركة الشمس بسبب سجود بعض المشركين للشمس من دون الله، وحتى لا يظهر للناس أن المسلمين يسجدون للشمس من دون الله جاءت أوامر مثل التسبيح {قبل طلوع الشمس} و {قبل غروب الشمس}، فقبل طلوع الشمس يعني بذلك قرص الشمس وكذلك غروب القرص، فقبل الطلوع يعني عند بداية طلوع الضوء لكن قبل طلوع القرص، وكذلك قبل الغروب يعني عندما يبدأ الضوء بالنزول وقبل نزول القرص وغيابه، وذلك حتى لا يقع المشركون ولا حديثو العهد بالسجود لله بدلاً من السجود للشمس في الوهم، فقبل طلوعها حتى يظهر أن التسبيح لله وليس لقرص الشمس، وقبل غروبها حتى يظهر أنها آفلة وفي طريقها إلى الغياب ومع ذلك التسبيح واقع من المؤمنين فيظهر أنه تسبيح لله وليس للشمس.

{ثم أتمّوا الصيام إلى الليل} وليس "إلى غسق الليل". فما هي آية الليل؟ قال الله {محونا آية الليل} وهو القمر. فبداية ظهور القمر هو أوّل الليل فيما يتعلق بالصيام.

وأما الليل فيما يتعلق بالتهجد، فبعد غسق الليل تحديداً، فهو الليل المعهود وليس الليل مطلقاً، والمعهود هو قوله {إلى غسق الليل..ومن الليل فتهجد به} أي من هذا الليل المعهود المذكور في الآية التي قبلها والذي هو {غسق الليل}. فالتهجد بعد غسق الليل ونومة قليلة في المضاجع ثم القيام لقراءة القرءان.

{أطراف النهار} غير {زلفاً من الليل}.

{أطراف النهار} بسبب ظهور الضوء والقرص، فتوجد ستّة أطراف كلّية. طرف الضوء الطالع فقط، طرف طلوع القرص، طرف طلوع القرص والضوء، ثم طرف نزول القرص والضوء، طرف نزول القرص فقط، طرف نزول الضوء فقط.

{زلفاً من الليل} الزلف هي الدرجات وذلك لأن الليل له درجات وهي مقاديره "والله يقدّر الليل والنهار" و قال "علم أن لن تحصوه"، وذلك {ثلثي الليل ونصفه وثلثه} فهي مقادير كمّية.

من خطّ القرءان: كلمة {النهار} ستّة أحرف. وكلمة {اليل} مكتوبة بأربعة أحرف فقط. ومن هنا نأخذ تقسيم النهار إلى ستّة أطراف، وتقسيم الليل إلى أربعة زُلَف.

...

نقل لي صورة فيها مقالة تبيّن معنى "الورد" من القرءان من آية "فلما ورد ماء مدين" وخلاصتها أن ورد التلاوة هو "سقيا القلب من القران" فقال: هل في شيء يتعدل عالكلام اللي في الصورة كمعنى وغيره يعني ممكن تغير أو تضيف شيء ولا تشوفه تمام؟

قلت: التلاوة تعني الاتباع. "والشمس وضحاها. والقمر إذا تلاها".

إذا فهمت تلاوة القرءان بمعنى اتباع ألفاظه باللسان ونطقه فقط، فليس هذا من سقيا القلب، لأن شرب الماء يحتاج إلى دخول الماء في جوفك واتحاده مع جسمك.

لكن إذا فهمنا التلاوة بمعنى اتباع الألفاظ بالنطق واتباع المعاني بالتدبر والتذكر والتعقل والتفقه، فحينها يكون سقيا للقلب.

الذي يتلو باللسان بدون تعقل هو مثل الذي يذهب إلى الماء ولا يشرب. هو عمل نافع وصالح ولو كان من قبيل رش الماء على جسمك من الخارج، لكن الري يكون بالشرب.

...

{ضرب الله مثلاً للذين ءامنوا امرأت فرعون...ومريم ابنت عمران}

لماذا؟ لأن النفس لها جانب غربي وجانب شرقي. الجانب الغربي هو اتصال النفس بالدنيا ودار الظلام والحس، والجانب الشرقي هو اتصال النفس بالعليا ودار السلام والروح. فعبّر عن حال النفس المؤمنة بامرأت فرعون من حيث جانبها الغربي، وعبّر عن حال النفس المؤمنة بمريم ابنت عمران من حيث جانبها الشرقي.

{امرأت فرعون إذ قالت ربّ ابنِ لي عندك بيتاً في الجنّة ونجّني من فرعون وعمله ونجّني من القوم الظالمين}.

{قالت} لأن النفس تعبّر عن نفسها بالقول جوهرياً، والقول هو الشيء الوحيد الذي يستطيع التعبير عن النفس كامل التعبير، أما الفعل فلا وهو مقيّد ولا يستوفي التعبير.

{رب} لأن النفس تطلب ربها "يا أيتها النفس المطمئنة. ارجعي إلى ربك". "نسوا الله فأنساهم أنفسهم". فبدلاً من دار الظلام التي يحكمها فرعون، طلبت الجنّة التي يحكمها ربها تعالى "والأمر يومئذ لله" وليس كالدنيا حيث قال مؤمن آل فرعون لهم "لكم الملك اليوم ظاهرين في الأرض". كذلك بدلاً من دار الظلام حيث يوجد الظالمون من الحيوانات والبشر الذين يؤذون النفس، طلبت الجنّة حيث رفقة "النبيين والصديقين والشهداء والصالحين" وهم أولياء رب النفس.

{ابنِ} النفس المؤمنة تعرف أن الفاعلية لربها وهو أدرى بها، لذلك تسأله هو أن يفعل لأن الفعل المطلق له سبحانه. البناء يدل على أن النفس هنا تتحدّث من منطق حاجتها إلى وعاء يحتويها ويحيط بها، فكما أنها الآن في الدنيا تعيش في بناء الجسم وبناء المجتمع وبناء الطبيعة عموماً، فالنفس لابد لها من بناء تسكن فيه، وتابوت سكينة وغرف مبنية وأبدان أنعامية تكون مركب لها. فالنفس من جهة مقيدة ومن جهة مطلقة، وقول امرأت فرعون يعبّر عن النفس من جهة تقييدها ولذلك سألت البناء.

{لي} فهو تعالى أدرى بما يناسب النفس، وتريد أن تملك أمر نفسها بدلاً من أن يملكها غيرها كفرعون والظالمين والطبيعة عموماً التي هي كفرعون والظالمين للنفس من حيث إيذائها والإضرار بها.

{عندك} لأن "ما عندكم ينفد وما عند الله باق"، فالنفس المستنيرة تنظر إلى الطبيعة الأرضية فتجدها فانية وهالكة وآفلة ومتغيّرة للسوء ومَن يعمّر فيها يتنكّس في الخلق، فعقلت هذه الحقيقة فطلبت ما عند ربها الأعلى حيث البقاء والثبات والدوام والزيادة في الحسن وتحقق المشيئة تماماً.

{بيتاً} ذكرت فعل "ابنِ" قبل موضوع البناء الذي هو {بيتاً}، لأن البناء فعل الله والبيت مفعول الله، فذكرت فعله قبل مفعوله لأنها تقدّم يده على ما تنبسط به يده، وهذا من تعلّقها الذاتي بالله قبل تعلقها الفعلي به إذ الذات أعلى من الفعل في الاعتبار والأولوية، فهي لا تريد بيتاً أيا كان، بل تريد بيتاً من بناء ربها لها، فنظرت إلى الفاعل قبل الفعل.

{في الجنّة} مكان البيت، فبدأت بذكر ربها ثم فعله ثم نفسها ثم حضرة ربها الباقية ثم مفعوله ثم مظهر رحمته التي هي الجنّة، حيث تجنّها أي تقيها الجَنّة من نار الآخرة التي هي تأويل نار الطبيعة والظالمين التي تأكل ما حولها كما هو الحاصل في الدنيا دار الازدحام والضعف وسعي فرعون والظالمين لاستغلال النفوس لشهواتهم وأغراضهم.

إلى هنا الدعاء تعلّق بالآخرة الأبدية. ثم دعت في الدنيا فقالت.

{ونجّني من فرعون وعمله} وهذا لأنها طلبت الخروج من نظام فرعون. فتريد النجاة من فرعون ذاته، لأنه رجلها. وتريد النجاة من عمل فرعون، من حيث كونه الطاغية الكافر الذي ظلمه عمّ الأرض التي تحت ملكه. فطلبت الخلاص من الرجل وحكمه. مما يعني أنها تريد الاستقلال والتفرد عنه، وتريد الخروج عن العيش في مملكته.

{ونجّني من القوم الظالمين} بعد الخروج من حكم فرعون، لابد أن تبقى في الدنيا أيضاً، فلعله يوجد من الظالمين أيضاً قوم غير قوم فرعون، فهي تريد النجاة من هؤلاء أيضاً، أي نجني إلى قوم غير ظالمين، بل قوم عادلين وصالحين من هذه الجهات التي رفضتها خصوصاً.

الدعاء كله له تأويل يتعلّق بالنفس فقط.

فالنفس لها رب ولها أنا ولها حواس. فسألت أوّلاً الاتصال والتعلق بربها فقالت {رب ابنِ لي عندك بيتاً في الجنّة}. وسألت ثانياً النجاة من كفر الأنا السفلية المظلمة، الأنا الفرعونية وما ينتج عنها من عمل مفسد، وذلك المثل الأعلى للنفس، فمثلك الأعلى إن كان فرعونياً فسيكون بحد ذاته وبالاً على النفس من جهة وسيكون وبالاً عليها من حيث الأعمال التي ستصدر بباعث ذلك المثل الأعلى الذي تحذو حذره النفس. وسألت ثالثاً النجاة من القوم الظالمين، وهم الحواس الجسمانية، لأنها تطلب اللذة ودفع الألم بغض النظر عن عاقبة ذلك على النفس في الآخرة، كالذي يأكل الحرام لأنه يريد أن يأكل ويشبع جسمه ويسكت باعث الجوع ولا يبالي من أين أكل وماذا أكل، وقس على ذلك بقية شهوات وآلام الجسم، فالجسم بطبعه من القوم الظالمين من حيث النظر إلى النفس لأن الحواس لا تعرف القيم النفسية والأخروية، الحواس تعرف لغة الإشباع المادي فقط، فالذي يأكل الحرام لن يتوقف عمل القوة الهاضمة في جسمه ولن تتوقف لاقطات اللذة في لسانه عن العمل، وقس على ذلك باقي الحواس.

وعلى هذا التأويل، من مظاهر إجابة {رب ابنِ لي عندك بيتاً في الجنّة} أن يكون للنفس كتاب إلهي ومصحف تنظر فيه. ومن مظاهر إجابة {نجني من فرعون وعمله} أن يكون للنفس رسول أسوة حسنة يكون مثلها الأعلى "فاتبعوني يحببكم الله" "كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً". ومن مظاهر إجابة {ونجني من القوم الظالمين} أن يكون للنفس شريعة واضحة ذات أوامر ونواهي نافعة في الآخرة ومعقولة في الدنيا، حتى لا تضلّ الحواس بل تنضبط بحسب الشريعة، "ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون" يعني أهواء الحواس فإنها لا تعلم أمر الآخرة، ومَن لم يتبع أهواء حواسه التي لا تعلم فلن يتبع أهواء الناس من حوله ممن لا يعلمون أيضاً، فاضبط نفسك ينضبط لك ما حولك بإذن الله وتوفيقه.

{ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا وصدّقت بكلمات ربها وكتبه وكانت من القانتين}

{ومريم ابنت عمران} النفس الناشئة من طلب إعمار ذاتها بذكر الله. "إنما يعمر مساجد الله مَن آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخشَ إلا الله"، لاحظ أن خطّ اسم "عمرن" في المصحف من أربعة أحرف، وكذلك هنا ذكر الإيمان والصلاة والزكاة والخشية وهي أربعة أركان، وإذا قرأت الكلمة بحسب نطقها يكون عمران من خمسة أحرف وذلك تفصيل الآية أيضاً لأن "آمن بالله واليوم الآخر" من جزئين لأن الإيمان بالله جزء والإيمان باليوم الآخر جزء، فيكون الناتج خمسة. فإذا أخذته مخطوطاً أو منطوقاً كانت أركان عمران مساجد الله تطابق اسم عمران.

{التي أحصنت فرجها} النفس لها أذن وعين وقلب وهكذا بقية الحواس الباطنية، غير الحواس الظاهرية البدنية بدليل قوله في الكفار "صم بكم عمي" ومن الواضح للكل أن الكلام هنا ليس عن أذن ولسان وعين الجسم فإن الكفار لهم آذان وألسنة وأعين صحيحة سليمة، " إنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور" وقال "لهم آذان لا يسمعون بها" فالكلام ليس عن آذان الجسم بل عن آذان أخرى هي لهم أيضاً لكنهم لا يسمعون بها، وهي آذان النفس. وهكذا في البقية. كذلك الحال هنا في الفرج. يوجد فرج للجسم، ويوجد فرج للنفس. والكلام عن النفس، فما هو فرج النفس؟ هو موضع نفخ الروح. والفرج من الفرجة ومحلّ الفَرَج، وكل هذا حاصل للنفس في القلب، "نزل به الروح الأمين. على قلبك". فرج الجسم مكان دخول المني لتولد النسل، وفرج النفس مكان دخول الوحي لتولد العقل، "إنا

أنزلناه قرءاناً عربياً لعلكم تعقلون"، "أفرءيتم الماء الذي تشربون. ءأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون".

{فنفخنا فيه من روحنا} فالإحصان كان عن استقبال ما سوى الروح الرباني، أي إحصان القلب عن الدنيا وظاهر المحسوسات وعدم بناء الرأي منها، إلى أن يأتي الفَرَج بنفخ الروح والوحي فيه. فهو إحصان عن الرأي بقصد انتظار الوحي.

{وصدّقت بكلمات ربّها وكتبه} أثر وجود الروح في النفس هو التصديق بالكلمات والكتب. فالكلمات منطوقة، والكتب مخطوطة، وهما طريقا تبليغ كلام الله للناس سواء كان وحياً أو من وراء حجاب أو بإرسال رسول من الملائكة أو من الناس. بقوّة الروح تُعلَم حقيقة الكلمات والكتب الربانية، فتُصدّق بها. ومن هنا مَن لا روح فيهم لا يصدّقون بالكلمات والكتب، أو يحرفونها عن مواضعها ونحو ذلك من الإفساد في أرض الكلام الإلهي.

{وكانت من القانتين} أثر التصديق هو القنوت. "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين"، فالصلاة بالروح وتعقّل الكلام الإلهي، وأثره القنوت الذي هو القيام بحصول إلقاء الفهم في الكلام، أو القيام إجلالاً وتعظيماً للمعية الإلهية المشهودة للقلب "وهو معكم أينما كنتم".

ثلاثة مقابل ثلاثة:

{مريم} مقابل {فنفخنا فيه من روحنا}، مَن كان مريمي النفس سينفخ الله فيه من روحه، "انتذبت من أهلها مكاناً شرقياً فاتخذت من دونهم حجاباً"، فالنفس المريمية هي التي تنتبذ من المحسوسات وتتجه نحو شرق الوجود "وأشرقت الأرض بنور ربها"، وتحجب نفسها عن الدخول في أمر أهل الدنيا.

{ابنت عمران} مقابل {وصدّقت بكلمات ربها وكتبه}، فهي النفس التي تأخذ من كلام ربها فهي معمورة بالكلام الإلهي بكل تنزلاته.

{التي أحصنت فرجها} مقابل {وكانت من القانتين}، تقنت لله وليس للخلق وهذا إحصان فرج نفسها الذي هو القلب عن اشتغاله بغير أمر الله، "أتى الله بقلب سليم" كما قالوا في السليم أنه الذي ليس فيه إلا الله فهذا من الإحصان.

كما ترى، الحياة الروحية للنفس مبنية على استقبال الوحي، وتعقّل وتصديق الكلام الإلهي، والقنوت لله. هذا مشرق النفس.

...

{قُلّ كُلٌّ مُتربّص فتربّصوا فستعملون مَن أصحاب الصراط السوي ومَن اهتدى}

إذا تأملنا في هذه الحياة الدنيا سنجد فعلاً أن التربّص بالعاقبة بعد الموت هي الوضع العام للإنسان. سواء كان الإنسان من الغافلين أو العاقلين.

أما من وجهة نظر الغفلة، فإن كل مطالب المعيشة (طعام، لباس، سكن..الخ) هي هموم وسائل وليست هموم مقاصد. بمعنى أن الإنسان يقصدها لذاتها-من باب الغفلة-في أول أمره حين لا تكون في متناول يده ولا يعتاد على وجودها، فينهمك في طلبها ويرى أنها كل شيء ويوجّه كل أفكاره تجاه تحصيلها. فإذا حصلت له واستقرّ أمره واعتاد على وجودها وانتظم أمره حصوله عليها إلى حد لا يحتاج معه إلى كثير اشتغال بتحصيلها والتفكير فيها، حينها ستبدأ طبيعتها الحقيقية تظهر له، يعني أنها كانت وسائل لا مقاصد. سيبدأ يشعر بالفراغ في نفسه، وسيبدأ يبحث عن معنى لحياته. وهنا الغافل يرتدّ عادةً على نفسه، ويصبح يطلب المزيد من أمور المعيشة المتوفرة له، ويشغل عقله ويحرق طاقته في الخوف من ذهاب ما عنده أو بالتنافس على ما ليس عنده أو بالحقد على مَن يحول بينه وبين المزيد منه أو بالحسد لمن فوقه والاحتقار لمن دونه وهكذا يدور مثل الكلب حول ذيله حول أمر الجسم والمال بالرغم من استقرار حالته الجسمية والمالية عموماً بالنحو المقبول المعقول. ويستمر عادةً الغافل في هذه الحالة إلى أن يكبر سنّه، فيبدأ يرى جسمه يتهاوى ويتهالك، ويبدأ يرى ماله إما ينقص وإما يرى في أعين أو على ألسن مَن حوله من أولاده أو أقاربه مَن يتمنّى موته حتى يرثه، فحينها يرى أن المال لعنة عليه وعذاب فلا هو أنفقه حين كان بإمكانه الاستمتاع به والانتفاع به لنفسه ولا هو الآن يستطيع ذلك بسبب حالة جسمه، فيبدأ يعيد التفكير في حياته القديمة ويرى أنه أضاع عمره في عبث ولكنه لا يستطيع أن يعيد عجلة الزمن فيبدأ بالاحتراق الداخلي، وكلما ازداد تفكيره ازداد غمّه، إلى أن يموت بشكل أو بآخر. ففي الفترتين، حين كان شاباً أو صار شيخاً، كان جسمه وماله وسيلة مؤقتة في الحقيقة، ولم يكن معنى في حد ذاته ومقصداً ذاتياً. لذلك بعضهم بمجرّد ما يستقرّ أمر جسمه وماله يبدأ يطلب معنى ما، وقد يكون غالباً في أمر يتجاوز مجرّد الجانب الجسماني والمالي، بل يكون يتعلّق بالجانب النفساني والذهني والعقلي، سواء كان عبر فكرة المنافسة على المركز الأول في شيء اجتماعي سياسي، أو عبر الشعور بالاستعلاء على الآخرين، أو بالأمور الفنية والتسلية وجمع النوادر حتى يشعر بتفرده، وهكذا يبدأ بالاشتغال بالأمور النفسانية التي قد تستهلك من جسمه وماله في سبيل تحصيلها، فيعود جسمه وماله وسيلة. ومع كل ذلك يبقى حجاب الموت يخفي وراءه ما لا يدركه، ولا يعرف هل ما بلغه من أخبار عن حياة للنفس ما بعد الموت حقاً أم باطلاً، فهو متربّص بذلك.

أما العاقل، فيؤمن بحياة الخلود بعد الموت، فهو متربّص بأعداء الحق في الدنيا وما سيحدث لهم في الآخرة، "يصيبكم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا". "واعبد ربّك حتى يأتيك اليقين".

...

مفتاح لقصّة سليمان وسبأ: سليمان يمثّل الرحمن. الهدهد يمثّل رسول الله. كتاب سليمان هو القرءان. ملكة سبأ هي النفس الإنسانية الدنيوية. جرّب افتح القصّة بهذا المفتاح وانظر ماذا ترى.

أو: سليمان هو رسول الله. والهدهد علماء المؤمنين. والكتاب القرءان. وملكة سبأ النفس الغافلة.

...

أزعجني مشرّد مصاب بمرض ذهني حاد يبدو أنه فصام في الشارع قبل يومين بقول وفعل لم يستغرقا أكثر من ثواني معدودة، ففتح الله لي من هذه الحادثة تسعة عِبَر كنت غفلت عنها كلها تتعلّق بهذه الحادثة بوجه أو بآخر، وهذه خلاصة العِبَر:

اصدُق مُطلقاً. ادعُ لأهلك وأصدقائك كلهم. أقبِل على عملك (القرءان والبيان). الآخرة خير غير وخير من الدنيا. تلطّف وارفُق. اترُك ربّك يدافع عنك. اشكر على اختيارات ربّك لك. اقصد الحقوق والإحسان ولو عليك. لا تصحب السلبيين بغير فائدة.

لو فصّلت الحادثة وكيف استنبطت هذه العِبَر منها بفضل الله لطال الكلام، لكن هذه الخلاصة، ومن العجائب أن ترى كيف أنه {لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا}.

...

إذا عرفت أمر الله، فامضِ له ولو انطبقت السماء على الأرض، ولا تعمل حسابات واحتمالات، خذها منّي ولا تغلط غلطي، فإنك لو فعلت ذلك سترجع إلى إدراك وجوب العمل بأمر الله بدون تردد وستتعذّب في طريق حساباتك واحتمالاتك البلهاء. {فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين}.

قالت: كيف أميّز أنّه أمر من الله تعالى؟

قلت : إما يعرّفك الله ذلك في قلبك (ومَن يؤمن بالله يهدِ قلبه)

وإما تفهمين ذلك من القرءان (ذلك أمر الله أنزله إليكم)

وإما يبلغك ذلك رسول أو عالِم وارث للكتاب (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)

...

جاهل يصحب ولياً لله أو واحد من أهل القرءان، فتصيبه ببركته رشحات من النور والخير وهو يحسب أن هذا النور صادر من ذاته (يعني ذات الجاهل) وذلك الخير جاءه لأنه يستحقّه

بنفسه فيرى نفسه شيئاً فيتكبّر على الولي أو يُعرض عنه، فيهلك. لا تكن مثل هذا الجاهل، وقارن حالك قبل صحبة الولي وبعده حتى تعرف ما الذي أصابك من الله ببركة اتباعك له أو موافقتك له أو إيمان قلبك به أو خدمتك له.

...

إن لم تضع مالَك ونفسك في طريق إيمانك، فلا إيمان لك. {إنما المؤمنون..وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم}. الإيمان أكبر من الدنيا وما ومَن فيها، فإن لم تضع الدنيا وما ومَن فيها في طريق إيمانك، فإيمانك لا قيمة له. تضعه بنفسك وبدون حتى استئذان أحد، بل من قِبَل نفسك وعن طيب نفس وإقبال.

...

{ليسكن إليها} {من أزواجكم عدو لكم}: بعض الأزواج سَكِينة، وبعض الأزواج سِكِّينة.

...

أجهل جاهل، جاهل تصبر عليه رحمة به وشكراً لله على أنه رحمك حين كنت جاهلاً، ثم يعتقد بأن صبرك ناتج عن كونه عاقلاً مستحقاً للاحترام لما هو عليه فيبقى في ظلمته اطمئناناً بها. بدلاً من أن يجعل صبرك سُلَّماً للنور، جعله قُفلاً على ظلامه. {لعَمرُك إنهم في سكرتهم يعمهون}.

...

قالت: هل عشنا حيوات سابقة أم هي حياة واحدة؟

قلت: إذا كنّا لا نتذكّر ذلك، فإما أن لا يكون حقيقة وإما أنه لا فائدة منه. والعبرة باستمرارية العقل، فبما أننا الآن لا نتذكّر حيوات سابقة فهي في حكم العدم وإن كانت موجودة.

...

البعض يأتمر بالأوامر المطلقة، والبعض يريد الأمر الخاص.

مثلاً، قال الله {فانكحوا ما طاب لكم} أو {اذكروا الله ذكراً كثيراً}. فالبعض يبحث عن زوج بدون نظر لغير ذلك الأمر العام، ويذكر الله بأي ذكر وبأي عدد اعتماداً على الأمر العام بالذكر والكثرة. هذا عمل بالأوامر المطلقة. وهو خير. ويجعلك في ظلّ الشريعة الإلهية.

لكن، شخصيتك الفردية غائبة حين تكون تحت الأوامر المطلقة، وتنزيل الأمر إلى حالتك الخاصة منعدم بسبب ذلك. حتى تظهر فرديتك وتسمع الأمر الإلهي في ذات نفسك، لابد من إذن إضافي فوق الإذن العام، وأمر آخر يشكّل دائرة أضيق داخل دائرة الأمر العام. لهذا لابد من واحد من طريقين: إما الكشف الخاص في القلب لقوله {ومَن يؤمن بالله يهدِ قلبه}، وإما عبر

نبي أو رباني {يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون} فإن لهؤلاء حظاً من الوحي خلافاً للأحبار الذين فكرهم كله من الرأي.

لذلك، الفرد قد يعلم الأمر العام، ويكون عمله تحت الأمر العام جائزاً، لكن لأنه ينظر في حالته الخاصة ويريد الأمر الحي من الله له خصوصاً، فقد يمتنع عن العمل بحسب الأمر العام طلباً للأمر الخاص. ومن هنا قد لا يجوز له ما يجوز لأصحاب الأمر العام. قد يضيّق عليه الأمر الواسع، وقد يوسّع له الأمر الضيّق، بحسب الحال وتوفّر العلل واقعياً. فالعلل ومقاصد الشريعة من حيث النصوص العامّة والمطلقة شيء، لكن توفّر هذه العلل والمقاصد واقعياً في الحالة الخاصّة شيء آخر، ولا يجتمعان بالضرورة، لذلك طالب الأمر الخاص يريد التأكد من حصول العلل والمقاصد واقعياً في حالته الفردية وظروفه الشخصية، ولا يكتفي بالظن والاعتماد على الاحتمالات المبهمة.

الشريعة حيّة وفردية بالنسبة للخواص، وجامدة وجماعية بالنسبة للعوام. والكل على خير مقارنةً بمن لا شريعة لهم، لكن بعضهم أفضل من بعض داخل الشريعة الواحدة. {ولقد آتينا داود وسليمان علماً وقالا الحمد لله الذي فضّلنا على كثير من عباده المؤمنين} فيوجد فضل لكل مؤمن على غير المؤمن مطلقاً، لكن يوجد تفاضل بين المؤمنين داخل سُلَّم الإيمان باعتبارات مختلفة.

...

ذُكِر {الفكر} في القرءان في ثمانية عشر موضعاً.

مواضيع التفكير هي: الخمر والميسر وما فيه إثم ونفع منها للناس، وَما تنفقه، وَما تودّ أن يحصل لذريتك الضعفاء من بعدك، وَخلق السموات والأرض، والمقارنة بين الأعمى والبصير، قصص الناس الفاسدين، حال عقل النبي، مثل الحياة الدنيا، حال الأرض وما فيها والليل والنهار، النباتات، النحل، النفس، ما خُلقت به السموات والأرض من الحق وأجلها المسمّى، الزوج، المنام، الموت، تسخير ما في السموات والأرض، الأمثال المتعلقة بالقرءان.

الباعث على التفكير: آيات الله، الكتب المنزلة والذكر والبينات والزبر، الأمثال.

في ١٧ موضعاً منها، وكلها مواضع تشير إلى تفكير حسن، يأتي الفكر بصيغة التفكّر وليس الفكر فقط. مثلاً {يتفكرون} و {أولم يتفكروا} و {ثم تتفكروا} و {أفلا تتفكرون}. لكن في موضع واحد فقط، واحد وحيد، قال {إنه فكَّر} وليس: تفكّر، وكانت عاقبة هذا الذي {فكّر} هي سقر اللواحة للبشر. إذن، المطلوب ليس أن تكون مفكّراً، لكن أن تكون متفكّراً، يعني التفكير بشدّة

وقوّة وصدق وعمق، وليس أي تفكير. إعمال الفكر غير كافي، لكن الاجتهاد الشديد في التفكير هو المطلوب. حتى الكافر يفكّر، حتى الجاهل المتعصّب يفكّر، ولن يغني عنه تفكيره هذا شيئاً، بل سيكون بوابة وصوله إلى سقر التي لا تُبقي ولا تذر. المؤمن لا يفكّر، لكنه يتفكّر. وإذا قرنّا من باب التفسير الإشاري ما بين الفكر والتفكّر، نستطيع أن نقول: المؤمن يفكّر بقوّة تزيد ١٧ مرّة عن قوة تفكير الكافر. بعبارة أخرى: الجاهل يفكّر مرّة ثم يحكم، لكن قارئ القرءان لابد أن يفكّر ١٧ مرّة على الأقلّ قبل أن يحكم.

نزلت الآيات {لعلكم تتفكرون}، ويوجد ٩ مواضع أُمر فيها الناس بأمر الله وبموعظة الرسول عن أمر الله بالتفكّر. كقوله {لعلكم تتفكرون} وَ {أفلا تتفكرون} وَ {أولم يتفكروا} و {قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جِنّة إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد}.

في مواضع أخرى، بيّن الله المقصد من نزول الآيات بأنه حصول التفكّر من الناس. وبيّن أن غير المتفكّرين لا حظّ لهم من الآيات أصلاً. مثلاً قال في آية بأنه "إنما يتذكّر أولوا الألباب" ثم بيّن مَن هم هؤلاء فذكر أنهم الذين "يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكّرون في خلق السموات والأرض" فجعل من خصائصهم التفكّر، بالتالي مَن لم يكن من الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض فليس من أولي الألباب، وبما أنه ليس من أولي الألباب فلن يتذكّر بالآيات، ومَن لم يكن كذلك فهو من أصحاب النار، بالتالي غير المتفكّرين هم من أصحاب النار ولا ينتفعون بالقرءان وكتب الله. مثال آخر، قال {كذلك نفصّل الآيات لقوم يتفكرون} وذكر هذا المعنى سبع مرّات، سبع مرّات أكّد فيها بطرق مختلفة أن الآيات هي لقوم لهم صفة خاصة هي أنهم {يتفكرون}، وليس "يفكرون" بل {يتفكرون}. فقال {إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون} وَ {إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون} وَ {إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون} و {إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون} و {إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون} و {إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون}. إذن في ذلك آية أو آيات لقوم صفتهم وشغلهم باستمرار هو أنهم {يتفكرون} بصيغة الفعل المضارع الدال على الاستمرارية والمداومة على الفعل. تأمل هذا المعنى. لا يكفي أن يكون القوم من المفكّرين، بل من الذين يتفكرون. بالتالي، مَن ليسوا من أهل الفكر أصلاً هم في ضلال بعيد، ومَن كانوا من أصحاب الفكر المتقطع أو الضعيف فهم في ضلال، وليس من أهل الهداية الذين يجدون في العوالم والكلام آية أو آيات إلا الذين يتفكرون.

ففي كتاب الله، في ٩ مواضع أمر بالتفكّر، الفردي والجماعي. وفي ٧ مواضع تخصيص الذين يتفكرون باستقبال الوحي استقبالاً نافعاً.

لاحظ أن كل آيات التفكّر في القرءان تتعلّق بالعالمين، والفعل الإلهي الظاهر في العوالم. تستطيع أن ترى هذا في مواضيع التفكير التي بيّناها سابقاً من الآيات. موضوع التفكير ليس ذات الله ولا أسماء الله. بل هو خلق الله وفعله.

مثلاً {الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها..إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون} فالكلام هنا عن فعل الله {يتوفى} وما تجده في نفسك وغيرك من ظاهرة الموت والمنام.

أوسع آية تبيّن ذلك قوله {لعلكم تتفكرون. في الدنيا والآخرة}. وهذا ما ستجده مفصّلاً في باقي الآيات الفكرية، يعني ستجد أمثلة من الدنيا وأمثلة من الآخرة هي موضوع التفكّر.

وتبدأ الآيات من أوسع موضوع وهو {يتفكرون في خلق السموات والأرض} و {إنما مثل الحياة الدنيا} و {سخّر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه}. فهذه الآيات تبيّن التفكّر في كلّيات الخلق.

ثم توجد آيات تتعلّق بالنفس الإنسانية. فمرّة يذكر موتها ومنامها، ومرّة يذكر نفعها وإثمها كالخمر والميسر، ومرّة يذكر إنفاقها، ومرّة يذكر علاقتها مع زوجها {ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة}.

ثم توجد آيات تتعلّق بالنبوة. إما بالنبي ذاته {ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جِنّة}، وإما بالوحي الذي يأتي به النبي {لو أنزلنا هذا القرءان على جبل..وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون}.

فمواضيع التفكّر يمكن حصرها في كلّيات: العالَم دنيا وآخرة، الإنسان نفساً ومالاً، الوحي نبياً وكتاباً. أو بعبارة أخرى: الأكوان والإنسان والقرءان.

من باب المقارنة، وحتى تعلم مدى التحريف الذي دخل الدين وكيف أن الدين الشائع الآن يختلف عن دين القرءان، قارن ما بين موضوع الحجّ وموضوع التفكّر. قد رأينا شيئاً من أهمّية التفكّر في القرءان، سواء من الناحية الكيفية أو الكمّية. فماذا عن الحجّ الذي جعلوه " ركناً" للإسلام بحيث ينهدم ويخرج من الملّة مَن لا يقوم به؟

١-{إن الصفا والمروة من شعائر الله فمَن حجّ البيت أو اعتمر} فهنا لا أمر بالحجّ، وإنما ذكر لتفصيل من تفاصيل الحجّ.

٢-{يسألونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للناس والحجّ} أيضاً لا أمر بالحجّ، لكن ذكر لتفصيل من تفاصيله وهو معرفة وقته.

٣-{وأتمّوا الحجّ والعمرة لله} هنا أمر بالحجّ لله. هذه واحدة.

٤-{الحجّ أشهر معلومات فمَن فرض فيهن الحجّ} أيضاً بيان لوقته وشيء من أحكامه، وليس أمراً مباشراً به.

٥-{فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومَن دخله كان ءامناً ولله على الناس حِجّ البيت مَن استطاع إليه سبيلاً ومَن كفر فإن الله غني عن العالمين} هذه أقوى آية في الحجّ. وجعلت عدم الحجّ من الكفر، وهذا على أساس أن كل عمل يضاد الإيمان قد يسمّى في القرءآن كفراً. لكن قد رأينا أن عدم التفكّر هو الكفر الأكبر وأساس الكفر كله، إذ لا يُعرَف أصلاً صدق النبوة بغير التفكّر، فلا إبراهيم ولا الحجّ إليه له قيمة بدون التفكّر كأساس. فلا فضيلة للحجّ على التفكّر من هذا الوجه. بل الحجّ مفتقر إلى المتفكّرين أكثر من افتقار المتفكّرين إلى الحجّ. لكن على أية حال، هذه الآية الثانية الصريحة في الدلالة على الأمر بالحجّ، وإن كانت ليست بصيغة مباشرة أمرية بل بصيغة خبرية {لله على الناس حجّ البيت} فهي بيان وخبر لحقّ وليست أمراً بحجّ البيت صراحةً بصيغة "حجّوا البيت" مثلاً.

٦-{وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحجّ الأكبر} خبر عن قضية، وليس أمراً بالحجّ.

٧-{أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين} هذه مثال ممتاز على أن الإيمان والجهاد أعظم حتى من خدمة الحاجّ وعمارة المسجد الحرام، وهي شاهد على الافتقار الذي ذكرناه في الدليل الخامس. بل حتى الدليل الخامس فيه {من استطاع} لكن لا يوجد استثناء في الاستطاعة للتفكّر على كل عاقل. فالتفكّر ألزم لكل فرد مكلّف، لكن الحجّ ليس كذلك.

٨-{وأذِّن في الناس بالحجّ يأتوك رجالاً} هذا كلام لإبراهيم، فالكلام عن {يأتوك} يعني يأتون إبراهيم، وليس الكلام عن وجود حجّ لبيت خالٍ من رسول يُعلّم حجج الله، ومن هنا ذكر الله أيضاً {تلك حجّتنا آتيناها إبراهيم على قومه}، وفي القرءان لفظة الحجّ مقرونة بثلاثة أمور، بالحجّ الذي هو شعيرة وبالحجاج والاحتجاج والحجج التي هي فكرة وهذا أغلب موارده، ويوجد مورد فيه ذكر للزمان وهو قوله "ثماني حِجج" في موسى والشيخ الكبير. الأذان من صاحب الحُجّة إبراهيم الذي يؤذّن في الناس ليأتوه هو عند البيت، ولذلك حتى حين ذكر {لله على الناس حِجّ البيت} ذكر ذلك في سياق ذكر إبراهيم في نفس الآية {فيه آيات بينات مقام إبراهيم}، فإذا نظرنا في آية {وأذّن في الناس بالحجّ يأتوك} كان المعنى أن الحجّ للبيت وسيلة وصورة لكن المقصد والجوهر هو الحجّ لصاحب الحُجّة كإبراهيم. بعيداً عن هذا، الآية تذكر أمراً لإبراهيم بأن يؤذن في الناس بالحجّ، وليست أمراً للناس بالحجّ. فلنعتبرها أمراً بالحجّ من باب التوسّع، فتكون هذه الآية هي الأمر بالثالث في القرءان بالحجّ.

انتهى. ٨ آيات في موضوع الحجّ عموماً. ٢ منها أوامر صريحة، والثالث أمر على سبيل التوسّع، فلتكن ٣ أوامر بالحجّ.

قارن هذه الأوامر الثلاثة بالأوامر التسعة بالتفكّر، وهذه المقارنة الكمّية. ثم قارن مقارنة كيفية وقد سبق أن أشرنا إليها، ودلّ القرءان نفسه على أولوية أمر التفكّر وما يرتبط به وما ينتج عنه من أمر الحجّ.

فلا كمّياً ولا كيفياً يوجد أي مبرر لجعل الحجّ ركناً للإسلام ينهدم دين المرء بدونه، بينما التفكّر هو في أحسن الأحوال فضيلة زائدة غير ضرورية للتدين، بل زاد هؤلاء الجهلة تحريفاً حتى صار مجرّد التفكير، وليس التفكّر، بل التفكير العادي البسيط الذي يؤدي إلى سقر أيضاً في بعض الحالات هو أيضاً ليس من الدين وكأن القرءآن لم ينزل به ولم يدلّ عليه.

كلما ازداد المؤمن تفكّراً في دين القرءان وهذه الملل الشائعة المنسوبة إلى القرءان، ازداد إيماناً بأنهم اخترعوا مللاً موازية أرادوا بها استبدال دين القرءان ونمطه ورؤيته وأصوله بأمور أخرى، منحطّة طبعاً أو على أحسن تقدير جعلوا ما أعلاه القرءان سافلاً وما خفضّه القرءان مرفوعاً. فبدلاً من أن يكون كتاب الله هو الخافض الرافع، اشتغل هؤلاء على جعل مرفوع القرءان مخفوضاً ومخفوض القرءان مرفوعاً. لذلك قلنا وأنذرنا مراراً بأن يكون أهل القرءآن على حذر مما هو شائع في الأمّة، ووزن كل شيء وعرضه كمّياً وكيفياً وجوهرياً وصورياً على كتاب الله، ولا تكتفي بالعرض الصوري والسطحي، بل تعمّق وانظر في مدلولات الأمور وعواقبها وروحها الكلّية إن كانت مثل النمط القرآني وتجري مياهه من أنهاره أم لا.

مثال التفكّر هذا ييسّر لك ذلك. كم وجدنا من المنافقين ممن يعتبر التفكير خطيئة والمتفكّر غريباً منبوذاً وينبغي الحذر منه. هؤلاء يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، وأنهم على الطريقة المثلى. انظر حولك وراقب الناس، هل تجد المتفكّرين في أمان، هل تجدهم يسلمون من الطعن واللمز والغمز والهمز، هل تجد المجتمعات التي تزعم أنها "إسلامية" هي مجتمعات ينمو فيها المتفكّر سواء كان منفرداً أو في جماعة بسلام وقبول عام. حين يُقرأ القرءان كما أُنزِل وعلى وجهه وبدون تلويث مياهه وتكديرها بتراث المنافقين ومقولات الجاهلين ودعاوى المبطلين، ستجد أمامك ديناً جديداً أسطع من الشمس وأنفع من الماء وأبدع من نجوم السماء.

...

{تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلماً للعالمين}

كيف نعرف أن الله لا يريد ظلماً للعالمين؟ بتعقّل آياته التي تلاها على رسوله بالحق. فالذي ينظر إلى العالمين فقط، بدون الآيات، قد يخطئ ويعتقد بوجود الظلم في العالَم. ولا يستطيع أن يعرف مراد الله بغير وحي الله بآياته.

مَن أراد ظلماً للعالمين، ومَن ارتكب ظلماً، فقد خالف مراد الله من الخلق، وبالتالي هو في عداوة-بقدر ظلمه-لمراد الله. فالظلم والإيمان بآيات الله القرآنية لا يجتمعان. "لا ينال عهدي الظالمين".

إن لم تسمع الله يتلو عليك آياته بالحق، وليس بالوهم بل بالحق، فلن تستطيع أن توقن بمراد الله من العالمين. لابد من الكشف المباشر لك وفي قلبك. فلابد من السعي تجاه هذا الكشف. طريق السعي أوله نهي النفس عن الهوى، بدليل "وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى" فكلّما ضعف فيك الهوى ازداد فيك الهدى. ذكر الله وعدم الخوف من ما دون الله، أعمال سعاة اليقين.

القرءان يبيّن مراد الله من العالمين. فعجباً ممن يزعم أنه لا يكفي لتبيان مراد الله في الدين.

...

سألتني عن طريق لتخرج من الشعور بالخوف من الخلق.

نقول: قال الله {إني لا يخاف لديّ المرسلون. إلا مَن ظلم ثم بدّل حسناً بعد سوء فإني غفور رحيم}. وقال الله {فليعبدوا رب هذا البيت. الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف}.

فأوّل أمر هو أن تكوني في مقام {لديّ} يعني دائمة الحضور عند الله. وطريق هذا دوام ذكر الله.

ثاني أمر هو أن تكوني من {المرسلون}، يعني تحملي رسالة الله التي هي كتابه وما يبينه لكي فيه، ويكون تعقلها وتبليغها لنفسك وللناس أكبر وأهمّ أعمالك، من الأقرب لكي فالأقرب.

ثالث أمر هو أن تتأكدي من خلوّك من الـ{ظلم} بقدر استطاعتك، فإن ظلمتي نفسك أو أحداً فبادري إلى {بدّل حسناً بعد سوء} بالتوبة والاستغفار والإصلاح وطلب السماح من المظلوم، واسألي الله أن يدافع عنكي ويُرضي عنكي مَن ظلمتيهم ولا تستطيعي إصلاح الأمر وردّ حقوقهم إليهم.

رابع أمر هو {فليعبدوا رب هذا البيت} والعبادة هي الدعاء الخالص لله رب العالمين ورب النبي صلى الله عليه وآله وسلم. فادعي الله أن يخلّصك من الخوف ولا يجعل في قلبك إلا الخوف منه تعالى فقط على طريق {لمن خاف مقام ربه جنّتان}.

...

{مما رزقناهم ينفقون}: لولا هذه الميم الأولى من {مما} التي للتبعيض، لكانت الآية أشقّ آية على النفس، في العلم وفي المال. فإن إنفاق كل ما أوتيه الإنسان صغيره وكبيره، ما يتعلّق بشخصه وما يمكن أن يمتدّ لغيره بيسر، وكل خاطر وكل فكرة وكل فتح وكل معنى يتبين له من

كتاب الله، لهو أمر شاقّ. لكن الحمد لله على تيسيره. هذه الميم هي أرحم حرف في القرءان على أهل القرءان.

...

من فضل الله أنه أعاذني من الشيطان في نفسي أن يقربني عموماً، فوجد الشيطان مدخلاً إليّ عبر المرأة التي تكون معي. لذلك لا أرضى بامرأة غير مجاهدة لنفسها مشتغلة بأمر ربّها مُقبلة على إصلاح دنياها وآخرتها. لن أسعى لطرد الشيطان من الباب وأرضى بأن يدخل عليّ من الشبّاك. طريق دخوله عليّ من امرأتي يتمثّل في أمرين كبيرين وأمور صغيرة.

الأمر الأول هو بأن تجذب وعيي نحو الخارج والمادة بإثارة المشاكل التي لا داعي لها والتي هي نفسها ستعترف بعد النقاش أنه لا داعي لها ولا تدري لماذا فتحت الموضوع من البدء، ولا تدري أنه وحي شيطاني لها لإيذائي، وبهذه الطريقة ينصرف وعيي عن النظر في قلبي وما يفتحه الله لي هناك، "نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين" فشغله الشاغل أن لا أنظر في قلبي بسلام وأمان، عبر جنوده المزعجين من الخارج حتى أنظر لجسمي وما حولي بلا عين معتبرة بل بعين طالبة لدفع الأذى فقط.

الأمر الثاني هو بمعاندتي حتى أستهلك طاقة كبيرة في الإقناع بالأمور، ومجادلتي بالباطل واللغو، حتى تثير غضبي وأستهلك طاقتي في المجادلة الباطلة، وبذلك تقلّ أو تذهب طاقتي التي أنفقها في الكتابة والدعوة والدعاء للأمّة، وهو شقّ "لتكون من المنذرين".

مدار عمل الشيطان مع أهل القرءان هو بصرفهم عن قلوبهم، وبصرفهم عن دعوتهم. بالصرف الأول تنعدم المعاني، وبالصرف الثاني يقتل الداعي. "لأقعدن لهم صراطك المستقيم".

وأسوأ من أي امرأة أو رجل من الأفراد في هذا الباب، هي أنظمة الحكم والتقاليد الاجتماعية التي تفعل ما هو أسوأ من أي فرد. أنظمة الفساد والطغيان هي أكبر حبائل الشيطان وأدواته في هذا الباب. "لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنّك من المسجونين".

طبع أهل القرءان عادةً هو الحساسية الشديدة، لأن قلوبهم مشغولة بالنظر في الروح والغيب، وهو أمر لطيف شديد اللطف، فتتلطّف نفوسهم بسبب تعاطيها مع اللطيف واللطائف من الأمور. والشيطان يدخل عليهم من هذا الباب، ويستغلّ فيهم هذا الجانب، فيرسل لهم جنوده الذين لا يبالون بهذه الحساسية ومراعاتها، فيكونون جفاة قساة معهم، فيؤذونهم ولو بمجرّد حضورهم حولهم. لأن تخرّ السماء على الأرض أهون من كسر قلوب أهل كتاب الله، ففي هدم السماء نهاية الدنيا وستنتهي لكن في كسر قلوبهم هدم آخرتك التي لا تنتهي. ولذلك قال {والله ورسوله أحقّ أن يرضوه} "يرضوه" وليس "يرضوهما" فتأمل وتلطّف.

...
إذا فرغت من قراءة القرءان أو سورة كاملة، أو إذا قرأت سورة وأردت قراءة سورة بعدها، فاسجد ولو وأنت قائم بأن تحني رأسك وجسمك، وقل "سبحان ربي وله الحمد" ثلاث مرّات، " ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار" ، "رب زدني علماً".

...
من خير ما تفعله ولو بواحد من ألف من مالك: انظر إلى جمعية رعاية أيتام، وجمعية إطعام مساكين، وخصص لكل واحد ولو دولاراً واحداً في الشهر من راتبك فما فوق. لا تقل "المبلغ قليل" بل هو كثير ولو كان دولاراً واحداً، لأن مثل هذه الجمعيات تعتمد على عدد كبير من المتبرعين، فإذا وضعت أنت شهرياً دولاراً واحداً ووضع عشرة ملايين مثلك نفس المبلغ، فهذه عشرة ملايين في الشهر للأيتام أو للمساكين، وهو مبلغ كثير. بعض الشركات الكبرى تعتمد على اشتراكات الزبائن التي قد يكون الاشتراك الواحد فيها شهرياً أيضاً دولاراً أو عشرة دولارات، ومع ذلك تقوم بأعمال كبيرة ونافعة للمجتمع. لا تستقلّ المبلغ، لكن داوم عليه. {أرءيت الذي يكذّب بالدين. فذلك الذي يدعّ اليتيم. ولا يحضّ على طعام المسكين.}

...
قال: أنا عمري ٢٥ في امريكا حاليًا ميامي تحديدًا افكر استقر هنا ولكن احتاج اسأل وأشاور وودي صراحة اسألك أنت...انعرض علي زواج بس للورق في امريكا واخذ عن طريقها القرين كارد، أنا طيار والوظائف بالهبل هنا وعن طريق القرين كارد بقدر اتوظف(ما أدري إذا عندك خلفية عن النظام في امريكا أو لا)عكس السعودية تكدس رهيب وما في وظائف طيارين وبطبيعة الحال ما في مقارنة في الرواتب. البلد اتعودت عليها دخلتها في اغسطس ٢٠١٦ وآخر رجعة للسعودية ٢٠١٩ ومن وقتها أنا في امريكا وحاليًا محتار وما ودي اقدم asylum لأني حنحرم من دخلة مكة بما إني من أهلها فلذلك استبعدت هذا الخيار وما بقي إلا الزواج بس زواج ورق!

قلت: سأنصحك بما نصحت به نفسي وأحبابي:

إياك ثم إياك من أي مخالفة للنظام الأمريكي، فهو نظام أساسه عادل ومعقول ونظيف. هذا أولاً وفي كل المواضيع.

ثانياً، أنا من أهل مكة أصلاً، وسيدنا النبي سيد أهل مكة، ومع ذلك لجأ إلى المدينة من أجل حريته الدينية والكلامية، وصدّه الكفار عن دخول مكة، إلى أن جاء فتح الله وانكسر نظام الكفار الملاحدة الذين منعوا الناس من دخول مكة وهم أحرار. إذن حجة الخوف من عدم دخول مكة لا تنفع لا أصلاً ولا فرعاً.

ثالثاً، إذا عندك سبب حقيقي للجوء، فقدّم. إذا ما عندك فلا تقدّم. الآن، كل عربي من أهل الحجاز خصوصاً والجزيرة عموماً عنده سبب للهجرة من ظلم الدولة السعودية.

رابعاً، استقر في عملك كطيار وكوّن بإذن الله عائلة حقيقية في أمريكا، ليس بنية تحصيل وضع قانوني لكن بنية بناء عائلة حقيقية على أساس المحبة. وإلا فلا تفعل شيئاً لمجرد الشكليات القانونية.

الخلاصة: لا تتزوج على الورق. إما تزوج حقيقي عن محبة، وإما قدّم لجوء، وإما ارجع إلى السعودية وقدّم على وظيفة طيار وخذ فيزا عمل قانونية وادخل بها.

قال: صلَّ الله عليه وسلم. بتواصل مع محامي فيما يخص مسألة اللجوء إذا كانت سرية أو إن السعودية حيكون عندها علم بها. جزاك الله خير كل كلامك خير الله يفتح عليك.

قلت: الله يفتح لك طريقك ويسلّمك

خير ما فعلت أنك تواصلت مع محامي، خلي كل أمورك تكون بالقانون واضحة وقوية وبإذن الله طريقك مفتوح.

...

قال صاحب لي: عندي سؤال، ماهو حضور القلب عند الدعاء أو في أي عبادة عموما، وكيف يحضر القلب أصلا ؟

قلت: القلب له التعقل والتفقه والتذكر

فإذا كنت حاضر القلب يعني أنك تتعقل ما تقرأ وتتفقه فيه وتتذكر به ما غفلت عنه من قبل.

يحضر بدوام ذكر الله، ومعرفة أنه لا يوجد عمل في حياتك أولى من هذه العبادة التي أنت فيها. كل عمل آخر هو خادم لتفرغك للعبادة. التشتت يكون حين تظن أنه يوجد عمل أولى من العبادة. أو قد تتشتت لأن حياتك غير منظمة بعد. قد تتشتت لأنك لا تتأمل بسكون بما فيه الكفاية، ولا تكتب خواطرك وهمومك حتى تصبح خارج عقلك بدلاً من الدوران داخله فتشتتك.

ثم قال كلاماً فيه أنه لا يزال حائراً، فاستفتحت له فقلت له: اقرأ الآيات من ١١٣ إلى ١١٥. واعمل بما فيها ثم انظر.

قال: سورة ايه ؟

قلت: آل عمران.

قال: حاضر.

قلت: شايف، بدأ قلبك يحضر ! الله يديمها ويزيدك حبيبنا.

قال: شوية أيوة، حاسس باطمئنان.

قلت: {ألا بذكر الله تطمئن القلوب}

...

سورة الكافرون عن إعلان تفرّدك في دينك عن المجتمع بمعيار ماهية المعبود.

فإن قلت: لكن الكافرون أقوى اليوم منّي وهم يسعون ضدّي لاضطهادي في ديني فمتى تظهر دعوتي وأتحرر من القاهرين لي؟

سيقول لك: اقرأ سورة النصر بعدها. فإن النصر والفتح حتم للموحدين.

فإن قلت: بعد النصر وحرية الدين، سيختار بعض الناس الدنيا فما مصيرهم؟

سيقول لك: إياك والدنيا فإن مصيرهم هو مصير مَن تقرأ عنه في سورة المسد بعدها. فهؤلاء الذين اختاروا معيشة الضنك التي مركزها جمع المال وعبادة المال.

فإن قلت: فماذا نجمع ونحن نريد الجمع بفطرتنا؟

سيقول لك: علم الوحدة الإلهية كما بيّنته سورة الإخلاص. فإن المال مركز أمثال أبي لهب، والعلم بالله والتدبر فيه مركز المخلصين.

فإن نظرت في حياتك بعد الإخلاص، ستجد بالضرورة أنك صرت عدواً لقوى ظاهرة وباطنة، وللتخلّص من شرّ القوى الظاهرة قال لك بعدها: {قل أعوذ برب الفلق}. وللتخلّص من شرّ القوى الباطنة قال لك بعدها: {قل أعوذ برب الناس}.

...

{الذين إن مكّناهم في الأرض أقاموا الصلاة وأتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور}

ما علاقة {لله عاقبة الأمور} بالأعمال الأربعة السابقة؟ الجواب: حتى لا تقول لنفسك "إذا قمت بهذه الأعمال الأربعة فإن عاقبتي في الدنيا ستكون سيئة لأني سأعادي بذلك أكثر الناس الذين لا يعلمون ولا يؤمنون" قال له {لله عاقبة الأمور} ولذلك ثلاث معاني أساسية.

الأول، أنت ومَن تخافهم ستموتون ويفنى كل ما على الأرض، فلله عاقبة الأمور الدنيوية كلها بالتالي لا تخشى من ما سيحصل لك وللجميع.

الثاني، {لله عاقبة} وليس لك أنت. فلا تحسب العواقب، أنت عليك الأعمال الصالحة فقط. " عليك البلاغ وعلينا الحساب".

الثالث، {لله عاقبة الأمور} في الآخرة، هو سيحكم فيها وليس مَن تحسب حسابهم الآن إن قمت بالأعمال الأربعة المذكورة في الآية. والله الذي له عاقبة الأمور قال بأن "العاقبة للمتقين".

فلله عاقبة الأمور بالحكم، وقد حكم بأن العاقبة للمتقين، فكن من المتقين بقيامك بالأعمال الأربعة المذكورة.

...

المداومة على ذكر الله، والمصاحبة للقرءان، والمتابعة لأهل العقل والذكر، والصدقة على أهل الصدقات الثمانية: هذه أركان الطريق الواضح المعقول النافع بإذن الله.

...

أصحاب النار من المشايخ الذين يأخذون المال والأجرة أو حتى الهدايا مقابل تعليمهم الناس الدين، يزعمون أن حجّتهم في ذلك حديث الصحابي الذي رقى سيد القوم بالقرءان فأعطوه لحماً فأكله وأصحابه وقال النبي في الرواية "أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله" أو كما قال عليه الصلاة والسلام. وقد بيّنا أن تلك الرواية، بهذا الفهم، مخالفة للقرءان بل ولكل عاقل يعرف تاريخ وواضح مشايخ الأديان وعلاقة الدين بالمال وكيف أنها تفسد كل شيء، وبيّنا أيضاً أن الرواية إذا صحّت فإن مدلولها ليس ما ذهبوا إليه فإنه كان مجرّد طبيب بغض النظر عن وسيلة الطب، وطبيب جسم تحديداً، ولذلك أخذ أجرة مقابل طبّه كأي طبيب أجسام، وإن كانت رقيته بالقرءان، فوجه الدفع كان علاج الجسم وليس تعليم الدين.

لكن، والعجيب، أنه توجد أحاديث صحيحة في سنن أبي داود وابن ماجة، صحيحة السند صريحة المتن، في ذات موضوع أخذ الأجرة على تعليم الدين، وهي صريحة في الإنذار بالنار على أخذ الأجرة على تعليم الدين. حتى تعلم أن هؤلاء الشيوخ طلاب دنيا، وعبيد مال، ولا يهمهم فهم الأمر حقاً.

الرواية الأولى عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال {علّمتُ ناساً من أهل الصفّة الكتاب والقرآن، فأهدى إليّ رجل منهم قوساً فقلتُ "ليست بمال وأرمي عنها في سبيل الله عز وجل، لآتينّ رسول الله صلى الله عليه وسلم فلأسألنّه". فأتيته فقلت "يا رسول الله رجلٌ أهدى إليّ قوساً ممن كنت أعلّمه الكتاب والقرآن وليست بمال وأرمي عنها في سبيل الله". قال [إن كنت تحبّ أن تُطوّل طوقاً من نار فاقبلها].}

أقول: الرواية واضحة. لكن من باب التنبيه.

لاحظ أن عبادة كان يعلم مسبقاً أنه لا يجوز له المطالبة بالمال قبل التعليم، ولا حتى قبول المال بعد التعليم وإن كان بدأه مجاناً. لذلك قال {ليست بمال} فقد كان يعلم أنه لا يجوز أخذ المال مقابل تعليم الكتاب والقرآن. ثم مع ذلك قال {أرمي بها في سبيل الله} يعني وجد لنفسه مبرراً عملياً دينياً صحيحاً في الأصل، وهو استعمال القوس في الجهاد الشرعي. ثم صرّح

بأن القوس جاءته كهدية، والهدية كأصل مقبولة شرعاً حتى للنبي نفسه الذي كان لا يقبل الصدقة لكن يقبل الهدية. فهذه أربعة أعذار، ولا واحد منها عادةً موجود في هؤلاء الشيوخ الذين يعيشون من تعليم الدين، بل وزد على الطامّة الكبرى طامّة أخرى وهي أنهم يأخذون الأجرة من مؤسسات حكومية ترأسها عصابات عدوانية مغتصبة عادةً، مثل شيوخ الوهابية الملاحدة الملاعين، أو الذين يعيشون على رواتب من مؤسسات هي فرع من الدولة مثل الأزهر والدولة دولة عسكرية غاصبة معتدية، وما أشبه ذلك. بالرغم من وجود الأعذار الأربعة، وهي عدم المطالبة بالأجرة قبل تعليم الدين صراحةً، وَكونها هدية، وَكونها ليست بمال، وَكونها وسيلة لعمل مشروع كالجهاد في سبيل الله، فمع هذه الأربعة قال النبي بدون أي تردد ولا عبارة تحتمل نظريات في تفسيرها {إن كنت تحبّ أن تُطوّق طوقاً من نار فاقبلها}. وفي رواية عبّر النبي هكذا {جمرةٌ بين كتفيك تقلّدتها- أو تعلّقتها}.

إشارة جانبية: لاحظ تعبير عبادة {كنت أعلّمه الكتاب والقرآن} فأشار بذلك إلى أن الكتاب غير القرآن، وذلك لأن الكتاب هو تعليم الكتابة والقراءة من الكتاب، يعني إخراجه من الأمّية بلغتنا وتعليمه الحروف رسماً وقراءةً. ومن هنا قال بعض الأئمة من أهل البيت عن النبي بأنه كان يعلم الكتابة والقراءة من كتاب واحتجّ بقوله تعالى {يعلّمهم الكتاب} وقال ما معناه بأنه كيف يعلمهم الكتاب إن كان هو نفسه لا يعلم الكتاب. فهذا شاهد من كلام عبادة، ويعززه أيضاً ما سيأتي في الرواية التالية عن أبيّ بن كعب الذي ذكر تعليم القرآن بدون تعليم الكتاب والتمييز بينه وبين القرآن كما فعل عبادة.

الرواية الثانية عن أبيّ بن كعب رحمه الله قال {علّمت رجلاً القرآن فأهدى إليّ قوساً فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال "إن أخذتها أخذت قوساً من نار" فرددتها}.

أقول: هذه كسابقتها، ولا يوجد فيها تحديد للرجل هل هو من أهل الصفة الذين كان يغلب عليهم الفقر، أم لا. لكن فيها تصريح بأنها هدية، وأنه علّمه ابتداءً بدون طلب مقابل، وفيه أيضاً إشعار بأن أبيّ شكّ في جواز أخذ هذه الهدية ولو كانت أمراً مقبولاً بأي حجّة أو بحجّة "أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله" لما تردد، فإن جواز أخذ الأجرة صراحةً أعظم من جواز أخذ الهدية، فإن كانت الهدية لا تجوز فمن باب أولى أن لا تجوز الأجرة.

إخراج المال من الدين، وإخراج الدولة من الدين، كلاهما أصل أصول الفساد الديني والسياسي والاجتماعي في أمّتنا، ومنذ قرون ولا يزال الفساد حاصلاً، بأشكال مختلفة. بعضهم يفتح قناة على وسائل التواصل الاجتماعي بقصد كسب المال عبر ذلك، فتجدهم

ينطقون بالهراء والهذر تكثيراً لكلامهم وتكثيراً لمشاهداتهم حتى يكسبون الأموال، هذه صورة مخففة من نفس النار التي هي نار أخذ المال والمادة مقابل تعليم الدين، فهي دركة دون دركة موظفي الدول الغاصبة وطلاب المال من التجار بالفتاوى المفصّلة على مقاسهم أو وعاظ الجهل الذين وظيفتهم تخدير عامّة المسلمين عن الحركة والثورة والمطالبة بحقوقهم وتأسيس حكم اختياري كريم لهم. في النار دركات كثيرة، بعضها دون بعض، لكن كلها كما عبّر النبي {نار}. فإن وجدتم مَن يستمرئ أكل النار، فأقلّ ما يقال فيه أنه فاسق لا يؤخذ منه الدين، أو جاهل لا يؤتمن على روح القرءان. وأوسط ما يقال فيه: لعنه الله ! أما الذين يأخذون خُمس مكاسب الناس بانتظام، ويعيشون على أخذ صدقات وزكوات الناس لأنهم شيوخ دين، فهؤلاء أبعد في الهاوية من أن تراهم العين البشرية. فلا تستغرب بعد ذلك حين تسمع عنهم وترى منهم عجائب الكفر والظلم والهوى والضلال المبين البعيد. "كل لحم نبت من سحت فالنار أولى به".

قال: عندي سؤال بخصوص اللي يأخذ فلوس على العلم. هل هو جائز لاخذ المال على علوم الطاقة و علم النفس لانها في نظري توصل الإنسان لجزء من حقيقته و اتصاله بحقيقته ما قولك في هذا الأمر كما هو فعل القران يشفي مافي الصدور.

قلت: هذه علوم دنيوية والذين وضعوها قد يكونوا ملاحدة. كلامنا عن الدين وما يتعلق بالله تعالى والآخرة بحصر المعنى، هذا الأساس.

لكن أنا شخصياً أعتقد فوق ذلك أن كل علم يتعلق بنفس الإنسان ينبغي تقديمه مجاناً من باب خدمة الإنسانية التي تنفع الكل. لكن هذا اجتهاد وإحسان من فاعله.

(فأعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يُرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم) لاحظ أنه سماه علماً، ومع ذلك فصله عن (ذكرنا) وحصره في الدنيا.

كذلك قال تعالى عن كفار رفضوا علم النبوة (فرحوا بما عندهم من العلم).فهذا علم عندهم وليس عند الله "ما عندكم ينفد وما عند الله باقٍ"."إن هذا لرزقنا ما له من نفاد".

فكلامنا حصراً عن علوم الوحي والذكر والنبوة والآخرة والدين عموماً.

وذلك لأسباب منها أن تعليمها تكليف من الله فالأجر على الله "لتبيننه للناس ولا تكتمونه".

وكذلك الذي يطلب دنيا بالدين سيغيّر ويحرف ويكتم ويخفي ويضل ويتعصب ونحو ذلك من كدر في أمور الدين طلباً للدنيا والتأكد من استمرارية أخذه الأجر وتقديمه على منافسه. "اشتروا به ثمناً قليلا" "فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون". وأمور أخرى.

...

الشورى مثل الصلاة، هـي عمل مطلوب لذاته وفيه ذاته مقاصده. لذلك قال {أقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم}.

الشورى ليست للمعصومين فقط، بل حتى للذين قد ينفضّوا من حول النبي ذاته إن كان فظّاً غليظ القلب، ولذلك قال {ولو كنت فظّاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر} فأمره بمشاورة مَن يعملون ما يستحقّ العفو والاستغفار، أي مشاورة المذنبين أيضاً من الذين ءامنوا.

هذه الشورى في جماعة المؤمنين. وهي {خير أمّة أخرجت للناس}. فهي مثال ينبغي أن يحذو حذوه الناس جميعاً. فكما أن الشورى قائمة في أمور الإيمان والآخرة، فكذلك من باب الاقتداء ينبغي أن تكون قائمة في أمور المال والدنيا.

الحكم الاختياري للعامّة، أو "الديمقراطي"، مبني على قاعدة عقلية حقوقية. وقاعدة إسلامية توحيدية.

أمّا القاعدة العقلية الحقوقية فمكوّنة من مقدّمتين ونتيجة: الأولى {عمل الحكومة يتعلّق بأشخاص وأملاك الناس}. الثانية {كل إنسان مستبدّ أصالةً بشخصه وأملاكه}. بناء على هاتين المقدمتين، الأولى واقعية بديهية، والثانية فردية طبيعية وأيضاً بديهية، تكون النتيجة: الحكم الاختياري هو الحكم المشروع الوحيد حكم العامّة نفسها عبر اختيارها الحر. كل ما سوى ذلك ظلم لها، ولو كان ما كان "حسنه" المزعوم أو الواقعي من حيث نتائج اختيارات الحكومة الظالمة المعتدية على حق العامّة في امتلاك أشخاصها وأملاكها.

أما القاعدة الإسلامية التوحيدية فهي هذه: الحكومة مكوّنة من ناس، والناس سواسية من حيث أنهم عباد الله، وليس بعضهم ربّاً لبعض. الربوبية تعني سلطة التشريع، وسلطة التكفير. التشريع في أمور الإرادة، التكفير في أمور العقل. بما أن الله هو الحق، فالحقوق التشريعية كلها ترجع لله بالأصالة، والحقائق الإيمانية ترجع إلى الله وحده، فهو وحده الذي يحقّ له بالذات أن يحدد ما هو الحكم الصحيح والإيمان الصحيح. ونحن نرى الآن في الواقع أن الله ترك الناس ليعملوا، وفي القرءان أن موعد الفصل بين الناس هو الآخرة حيث الاستسلام التام من الكل، بالتالي في الدنيا لا يحق لإنسان أن يتصرف كأنه الله فيعتبر لذاته أو لذات أي إنسان آخر حق وضع التشريعات والحكم على إيمان الآخرين بالقهر وإجبارهم عليه بقوّة تظلّ أعناقهم لها خاضعين. مما يعني أن التوحيد يقتضي استواء الناس في الدنيا فيما بينهم في أمر التشريع والتكفير، أي تحديد ما هو الصالح في أمور الحكم والعقل. وحيث تستوي

الحقوق، تكون سلطة التصرف مشاعة بين عباد الله، لكل واحد منهم الإدلاء بدلوه في وضع التشريعات وإبداء الرأي في المعقولات، وحسابه على الله في نهاية المطاف.

إذن، كل ما سوى الحكم الاختياري العام هو عدوان مباشر على الناس، كائناً ما كانت النتائج، وهو أيضاً شرك بالله واتخاذ لأرباب من الناس. فما سوى الحكم الاختياري عدوان على مستوى النظر الدنيوي، وشرك على مستوى النظر الأخروي.

...

إذا سمعت أي إنذار من القرءان أو أهله، فخُذ منه أمراً تغيّره في حياتك بناء على ذلك الإنذار. حتى لا تكون من أهل ءاية {سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون}. فكل إنذار يجب أن يولّد عندك أنوار، إما نور يخرجك من ظلمة وإما نور يزيدك نوراً.

...

خذها منّي من تجربة: لأوّل مرّة من أكثر من خمسة عشر سنة، قلتُ ما يُعرَف بالكذبة البيضاء، وفي ظروف خاصة وحرجة قليلاً، ولم تكن كذبة بتمام المعنى لكن كان فيها عنصر واحد من الكذب، وفي علاقة خاصّة وفي موضوع تافه نسبياً، وكان في نفسي إرادة تجنّب صدام واقعي وليس وهمياً بناء على تجارب سابقة، لكن مع ذلك نطقت بكلمة هي في نفسي تحتمل ثلاث معاني صالحة لكن المفهوم منها معنى كاذب، والشخص الذي قلتها له ليس من حقّه أصلاً أن يعرف الموضوع لأنه خاص بي لكنه قد يهمه بسبب نفساني بحت. ومع كل هذه الأمور التي تخفف من جريمة الكذب، بقي قلبي مظلماً سبعة أيام تقريباً وفيه ألم شديد وضيق وتكدّرت نفسي، إلى أن قرأت اليوم في وردي التشخيص الطبّي لهذه الحالة النفسية المريضة {في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون} صدق الله، هو هذا بالضبط. المرض الأول كان إرادتي تجنّب صدام بسبب قول الصدق التام أو على الأقلّ اختيار السكوت أو النهي عن السؤال، فزادني ذلك مرضاً وهو النطق بكلمة واحدة، واحدة فقط، وإن كان لها تأويلات صحيحة لكن المعنى المباشر منها كذب وغير واقعي، فجلست مريضاً سبعة أيام تقريباً في قلبي وفي ظلمة شديدة وعذاب أليم كما قال الله. فلمّا بلغت هذا الموضع من وردي، وكشف لي عن ذلك، أوقفت القراءة واتصلت بالشخص الذي قلت له تلك الكلمة الكاذبة لإصلاح الأمر، ثم ندمت وبكيت على خطيئتي، وعاهدت ربي ونفسي بأني بإذنه ومعونته لن أعود لمثلها أبداً ولا أنطق بلفظة غير صادقة تمام الصدق عندي ولو انطبقت السماء على الأرض.

ملحوظة: في أي موضوع كائناً ما كان، اختياراتك في الكلام إن كنت تريد سلامة قلبك ونفسك وآخرتك من العذاب الأليم، لابد أن لا تخرج عن واحدة من ثلاثة أمور. إما أن تسكت، وإمّا أن تنهى السائل عن سؤاله إياك أصلاً في الموضوع، وإما أن تقول الصدق التام الذي تعلم أنه صدق.

تنبيه: التجربة التي أخبرتك بها وأثرها في النفس الذي حدّثتك عنه لو شرحتها لقلت لي " هذا موضوع تافه وهذه ليست كذبة ذات بال بل هي من نوع إصلاح العلاقات الخاصة وتجنّت الخلاف". نعم، تصوّر إذن حال نفوس الذين يكذبون في الصغير والكبير، في القليل والكثير، في ما له داع وفي ما ليس له داع، ويكذبون صراحةً وبدون تحرّج. والعياذ بالله. فالحذر الحذر، قد أنذرنا القرءان وشهدنا على ذلك في الصغائر، فما بالك بالكبائر. بل الحق أنه لا يوجد صغيرة وكبيرة في الكلام، الكلام كله كبير لأنه يؤثر في النفس، ويتعلّق بالحق، فكل كذبة مهما كانت هي كذب ضدّ الحق والحق هو الله تعالى، فكل كذبة هي نوع من الكفر بالله والعياذ بالله. من أسوأ سبعة أيام في حياتي منذ وهبني الله الإيمان كانت الأيام الماضية، بسبب تلك اللفظة الواحدة الفريدة بكل تلك القيود التي أخبرتك عنها والتي قد "تخفف" من حدّة الموضوع. لكن خذها منّي، هي لا تخفف ولا تهوّن، بل هي ظلم للنفس ومرض للقلب وعذاب أليم لمن كانوا يشعرون. ومَن كانوا لا يشعرون...فمصيبتهم أكبر بكثير مما نتحدّث عنه. {صمّ بكم عمي فهم لا يرجعون}.

قد يقول البعض: لكن الكذب أحياناً يكون وسيلة للإصلاح في الأرض وبين الناس. الجواب في الآية التالية مباشرة لآية {ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون} إذ تقول الآية {وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون. ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون.} وهذا بالضبط ما يقوله الذين يرون الكذب مصلحة ولو في بعض الحالات، ومن أشدّ الناس في هذا الباب هم أهل السياسة وأصحاب الثروات وشيوخ الأديان وأشباههم من رؤساء الناس، فهؤلاء يرون الكذب ضرورة لحفظ النظام العام والتناغم الاجتماعي بزعمهم. وكذلك الذي يزعم أنه يكذب من أجل الحفاظ على العلاقات الأسرية، فأنا أيضاً شاهد على أن الكذب في هذا الباب ولو كان ما كان يؤدي إلى إفساد العلاقات في النهاية وسيخرج الشر حتماً من بعد ذلك الكذب، وحتى الحادثة التي حكيتها لك نعم لم يحدث الصدام في ذات الموضوع لكن حدث أشدّ صدام في موضوع نبت بعد ذلك. إذا احتجت إلى الكذب من أجل شيء، فهذا الشيء فاسد أصلاً وسيفسد حتماً.

من هنا أرفض ما ينسبونه إلى النبي، وبهذه النسبة استحلّوا وتستحلّ الفرق "الإسلامية" إلى اليوم الكذب وصار الكذب في المجتمعات شائعاً جدّاً وكل واحدة يُلحق كذبه بهذه الرواية

التي تنسب إلى النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال {ليس الكذّاب الذي يُصلح بين الناس ويقول خيراً وينمي خيراً} ثم قالت الراوية الصحابية {ولم أسمعه يرخّص في شيء مما يقوله الناس إلا في ثلاث: في الحرب والإصلاح بين الناس وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها} أقول: إحدى الوصايا الإلهية في الكتاب التي تبيّن الصراط المستقيم هي {وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى} وهذه الوصية مطلقة ولم تحدد القول في ماذا وأين. فهذه وغيرها من الآيات في موضوع القول ووجوب الصدق وقول الحق والعدل وأن لا نقول بأفواهنا ما ليس في قلوبنا وهي خاصّية المنافقين وهي مرض من مرض القلوب (وأنا شاهد على ذلك بنفسي كما حكيت لك)، كلها تنفي تلك الرواية التي هي عمدة الكذّابين في الأمّة. الكذب فساد فلا يمكن أن يخرج منه صلاح حقيقي ودائم، والكذب شرّ فلا يمكن أن يخرج منه خير وينمو منه الخير. هذه ليست "مثاليات"، هذا عين الواقع لمن فتح عينه وشعر بما يحدث وربط الأحداث ببعضها. إما أن تسكت، وإما أن تُعرِض عن السائل، وإما أن تنهاه عن السؤال إن اضطرك إلى الكلام أو تبيّن له لماذا لا تريد أن تجيبه، وإما أن تجيب بصدق. كل ما سوى ذلك فساد وكفر بالحق وسيكون مرضاً وسيؤدي إلى مرض وعذاب أليم.

مثل هذه الرواية تبيّن ما يقوله بعض الملاحدة من أن أصحاب الأديان كانوا لا يبالون بالكذب والتلفيق. وحجّتهم في ذلك أنهم كلهم أجازوا الكذب في مواضع. وبالتالي ما الذي يجعلنا نصدّقهم في ما وراء ذلك إذا كانوا باعترافهم يجيزون الكذب في مواضع معينة، خصوصاً أن بعضها لا يتعلّق بحياة وموت، مثل ما يسمّى هنا بالإصلاح بين الناس أو حديث الزوج زوجه. مثل هذه الرواية تبيّن أن مقصدهم كان مجرّد صنع نظام اجتماعي سياسي، فالحرب من أجل حفظ النظام، والإصلاح بين الناس من أجل حفظ المجتمع وتناغمه، وحديث الزوج زوجه من أجل حفظ الأسرة التي ستولّد الأولاد الذين سيعملون للنظام. فالنظرة إذن ليست إلى الحق والصدق، لكن إلى النظام السياسي الاجتماعي. بناء على ذلك، ما الذي يجعلنا لا نشكّ في كل ما قالوه بأنه كذب أيضاً بنفس الحجّة وبنفس المقاصد الدنيوية السياسية هذه؟ إذا كان يبرر الكذب من أجل مثل هذه المقاصد، فنفس هذه المقاصد وما هو أكبر منها سيبرر له الكذب أيضاً. أما إذا فُتح الباب للمقايسة بين المصالح المختلفة، فحينها صار الكذب عادة اجتماعية وصفة نفسانية راسخة، ووجب الشك في كل قول وقائل، وأي فساد أعظم من هذا. وهو الحاصل. الذين يزعمون أن "الغاية لا تبرر الوسيلة" ويجعلون ذلك من علامات الدين خلافاً للملاحدة الذين يعتقدون بأن الغاية تبرر الوسيلة، حسناً، أي هذا من قولكم هنا؟ غاية حفظ النظام وحفظ المجتمع وحفظ الأسرة-بهذا النوع الفاسد من الحفظ الذي

ليس بحفظ على الحقيقة-بررت لكم وسيلة الكذب، الكذب الذي هو ما هو، فماذا بقي من الوسائل حتى لا تبرره الغايات.

حفظ النفس وسلامة القلب الذي عليه مدار النجاة في الاخرة، وسعادة النفس، أولى من كل غاية أخرى. والصدق هو الوسيلة الوحيدة لحفظ النفس والقلب. فالكذب يبرر قتل النفس وإمراض القلب من أجل نظام سياسي واجتماعي وأسري فاسد أصلاً، وهذا من باب هدم الأكبر لحفظ الأصغر، وهو فساد وسفاهة بحد ذاته.

الخلاصة: اصدق ولو ستهدم الأمّة، فإن أمّة يهدمها الصدق لا تستحق البقاء لحظة.

...

آية {وبرزوا لله جميعاً فقال الضعفاء للذين استكبروا إنّا كنّا لكم تبعاً فهل أنتم مغنون عنّا من عذاب الله من شيء قالوا لو هدانا الله لهديناكم سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا محيص}

وأختها آية {قال الذين حق عليهم القول ربنا هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا تبرأنا إليك ما كانوا إيانا يعبدون}

لا نجمع بينهما على التساوي. لكن بينهما اقتران في المعنى. كلاهما يدور حول العلاقة بين الإمام والمأموم.

الآية الأولى تقسّم أصحاب النار إلى قسمين، ضعيف تابع ومستكبر متبوع. لماذا؟ التابع ضعيف عن معرفة الهدى بنفسه. المتبوع لم يعرف الهدى لكنه استكبر أي جعل نفسه أكبر من قدرها الحقيقي وهي أنه هو نفسه محتاج إلى الهدى لم يعرفه بعد ومع ضلاله سعى في هداية الآخرين وقدّم نفسه كإمام يستحق الاتباع. الضعيف المتبوع جعل إمامه الواسطة المطلقة في معرفة الهدى، لذلك قالوا لهم {إنا كنّا لكم تبعاً}.

الآية تشرح حال الأئمة المغوين {ربنا هؤلاء الذين أغوينا} يعني هؤلاء أتباعنا. {أغويناهم كما غوينا} فصدقوا في تعليمهم بالضبط ما يعرفونه، وهو الجهل والغواية، فأوصلوا لهم ما عندهم لكن لم يكن عندهم هدى أصلاً. {تبرأنا إليك ما كانوا إيانا يعبدون} فالاتباع نوع من العبادة. لذلك قال الله لرسوله "قل يا عبادي" يعني يا أتباعي، "اتبعوني يحببكم الله".

العالَم حقيقة واقعية موضوعية، له تسلّط على مَن فيه. الناس لهم عقول مفارقة للعالَم، ولذلك بإمكانهم رؤية العالَم كصورة موافقة لمزاجهم أو مخالفة لهم، فيعرف الممكنات المختلفة عن صورة العالَم الواقعية. لذلك بحثوا عن المحيص {ما لنا من محيص} فالعالَم لا يتأثر بحال الساكن فيه {سواء علينا أجزعنا أم صبرنا}، فالحقائق ثابتة في العالَم ولا يستطيع الناس تغييرها والخروج عن حدودها التي وضعها الخالق جلّ وعلا فيه. بعبارة أخرى، العقل الذاتي

لا يؤثر في الواقع الموضوعي إلا في الحدود التي وضعها الخالق فيه. الذات تابعة للموضوع، كما أن العقل تابع للمعقول والعلم تابع للمعلوم.

تستطيع رؤية الآية في الدنيا أيضاً. جاهل قدّم نفسه على أنه طبيب أبدان، وأنت ضعيف عن معرفة علم الطب لذلك تذهب إلى ذلك الجاهل المستكبر الذي كبّر نفسه بجعل نفسه طبيباً ولبس لباس الأطباء وهو جاهل بالطب، فذهبت إليه ليغني عنك من عذاب الطبيعة البدنية شيئاً تجده في بدنك، فقدّم لك وصفة دواء زادتك مرضاً على مرضك وألماً على ألمك، حين يقع عليك هذا الألم ستقول له {إنا كنّا لكم تبعاً فهل أنتم مغنون عنّا من عذاب الله من شيء} وسيقول لك {لو هدانا الله لهديناكم سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص} فالجزع والصبر أوصاف للنفس والعقل الباطني ونظرتك الذاتية للطبيعة والبدن، لكن بدنك الآن في الألم والمرض ولا مفرّ لك منه بالحلول النفسانية الذاتية.

تستطيع رؤية الآية الأخرى في الدنيا أيضاً، وبنفس المثال. حين تأخذ الجاهل المدّعي الطب إلى المحكمة فيسأله القاضي عن جريمته، فإمّا أن يقول {أغويناهم كما غوينا} بمعنى أني أخبرته بأحسن ما أعرفه وإن كان سبب له الألم أو حتى قتله، وإما أن يقول {ما كانوا إيانا يعبدون} بمعنى أن يُنكر أصلاً أنك ذهبت إليه للعلاج وأنك تكذب وهو لا علاقة له بك.

النظر إلى الآخرة بغير العين الجوهرية التي تنظر بها إلى الطبيعة في الدنيا هو واحد من أهم أسباب الضلال والجهل بأمور الآخرة. الآخرة عالَم مثل الدنيا وإن كان أشدّ وأبقى وأكبر درجات وأكبر تفضيلاً وخير منه. فالفرق بينهما في الدرجة، لكن الجوهر واحد. العالَم هو العالَم. لذلك قال {يوم تبدّل الأرض غير الأرض والسموات} فالأرض جوهرياً موجودة وكذلك السموات، لكن الصورة ستختلف وصفات أخرى عرضية، ولذلك توجد "أرض" أيضاً في الآخرة، كما قال أصحاب الجنّة مثلاً "الحمد لله الذي أورثنا الأرض نتبوأ من الجنّة حيث نشاء" فسمّوها "الأرض".

الأنبياء علماء الدار الآخرة، كما أن العلماء أنبياء دار الدنيا. مع الفوارق طبعاً وحفظ الفروق بين العالَمَين. لكن من حيث المبدأ العام، القياس صحيح. أصحاب كل علوم الدنيا، الطبيعية والاجتماعية، هم في أحسن الأحوال أو جوهرياً أمثال لعلماء الدار الآخرة. لذلك كل نبي وولي هو تأويل لكل عالَم من علماء الطبيعة والسياسة (يعني العلم بما هو غير الإنسان أو العلم بالإنسان وشؤونه). من هنا توجد كنوز باطنية في دراسة شؤون العلماء والعلوم الدنيوية.

الإمامة التي ذكرتها هاتين الآيتين، هي إمامة الجاهل. فكما أنك تحذر من إمامة الجاهل في أمور الدنيا، فاحذر أشدّ الحذر من إمامة الجاهل في أمور الآخرة.

...

(من سورة البقرة)

بسم الله الرحمن الرحيم

المقطع الأول يتحدّث عن الموجودات، الواجبة والمستحيلة والممكنة. الواجبة مثلها المؤمنون، والمستحيلة مثلها الكافرون، والممكنة مثلها المنافقون.

قال في الواجبة:

١-{الم}

ثلاثة أحرف تمثّل حقيقة كل موجود وجب وجوده بالله تعالى. فالله هو المتكلّم بالحروف، يعني هو مفيض الوجود. كل موجود له حقيقة الألف التي هي الوجود المفاض عليه من الله، وحقيقة اللام التي هي وجوده في العلم الإلهي "وهو بكل شيء عليم"، وحقيقة الميم التي هي وجوده في الخلق الإلهي "هو الذي خلق". يستحيل أن يوجد مخلوق إلا وله هذه الحروف الثلاثة.

٢-{ذلك الكتاب لا ريب فيه هُدى للمتقين}

الكتاب هو الشيء الحقيقي، المجموعة فيه أسباب الوجود التي هي الحروف الثلاثة، ولا ريب فيه لأنه يدلّ على الواجب الوجود. المتقّون هم الذين يتقون العدم ويتقون الدخول في مرتبة الإمكان المتذبذبة، بل يريدون الثبات في الموجودية. طريق هدايتهم لذلك قراءة كتاب ذواتهم بحروفها الثلاثة.

٣-{الذين يؤمنون بالغيب وأقاموا الصلاة ومما رزقناهم ينفقون}

هنا شرح للمكان. فالغيب والشهادة من أوصاف المكان، والصلاة تُقام في مكان، والإنفاق يكون من موجود إلى موجود في المكان.

ترى التثليث في شرح الموجود من البداية. قال {الم} ثلاثة أحرف. ثم قال {ذلك الكتاب} واحد، {لا ريب فيه} اثنان، {هدى للمتقين} ثلاثة مقاطع. ثم هنا أيضاً ذكر الغيب والصلاة والإنفاق، ثلاثة. من هنا كفر الذين نسبوا التثليث إلى ذات الله تعالى، لأن له سبحانه الوحدة، وإن كانت الثلاثة لها مبدأ إلهي كما ظهر في البسملة حيث الأسماء الثلاثة وكلمة "بسم" ثلاثة أحرف، إذ يستحيل أن يوجد في الخلق ما لا أصل له في الخالق بوجه وتأويل ما.

{الذين يؤمنون بالغيب} الغيب هو الوجود، لأنه غيبي بالنسبة للماهيات الموجودة.

{وأقاموا الصلاة} تعقّلوا صلتهم بالعلم الإلهي وأن أصل وجودهم فيه. لأن العلم هو الصلة ما بين الوجود وما بين الخلق، فأقاموا هذه الصلة بالتعقّل.

{ومما رزقناهم ينفقون} هذا في مستوى الخلق، فالخلق له مدد من رب العالمين، ويعطي بعضهم بعضاً إذ هو مستوى الحجاب، فيكون الرازق محتجباً بأيدي الرازقين فيقول لهم " فارزقوهم منه".

٤-{والذين يؤمنون بما أُنزل إليك وما أُنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون}

هنا شرح للزمان. فقوله {أنزل إليك} الحاضر. وقوله {من قبلك} الماضي. وقوله {بالآخرة} المستقبل.

بدأ بنقطة الحاضر لأنها الفاصلة ما بين الماضي والمستقبل وهي البرزخ المتجدد المستمر المتغيّر على الدوام مع ثباته على الدوام، فهو آية على الوجود الذي حقيقته ثابتة لكن فيضه متجدد على الماهيات.

الزمان يجري على سنن. لذلك الإيمان ينبغي أن يكون بالكل، المنزل الحاضر والماضي والمستقبل.

٥-{أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون}

{هدى من ربهم} نور الوجود، "الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى".

{وأولئك هم المفلحون} يستمر وجودهم ويبقون إلى الأبد، فما يزرعونه الآن من التمسّك بأسباب الوجود ووسائل النور سيحصدونه إلى الأبد.

قسم الحكم إلى قسمين، هدى وفلاح، لأن كل موجود واجب بالله تتحلل ذاته عقلاً إلى قسمين، نور الوجود المفاض عليه وَماهيته الخاصة به. فالهدى من ربهم يعبّر عن هذا النور المشرق عليهم بالقدر المناسب لذواتهم ولذلك قال {ربهم} خصوصاً فقيّد اسم الرب بهم. والفلاح راجع إلى ماهيتهم التي تبلغ تمام كمالها كما قال في دعاء النبي والذين ءامنوا معه في الآخرة "ربنا أتمم لنا نورنا" فكل ماهية ظاهرة في الخلق تريد بلوغ كمالها الخاص بها والذي هو حصّتها من الكمال بحسب عينها الثابتة في العلم الإلهي.

ومن هذا الوجه تُقرأ الآية أيضاً هكذا {أولئك على هدى من ربهم} يعني الأعيان الثابتة التي أراد الله تكوينها وخلقها، سيهديها لتبلغ كمالها في الخلق المعبّر عنه بقوله {وأولئك هم المفلحون}. فالهداية هداية النفس من كمالها في العلم الإلهي إلى الظهور في التكوين، "كن

فيكون". والفلاح بلوغ النفس كمالها في الخلق الرباني وبقائها على ذلك إلى الأبد، "راضية مرضية".

أما المستحيلة:

١-{إن الذين كفروا سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون.}

لا يظهرون ولا يمكن أن تراهم في الخلق، لأنهم عدم بالذات ولا إمكان فيها بأي حال من الأحوال، وهي المعقولات المستحيلة، لذلك لا ينتفعون بنور الوجود بحال {سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم}، فالمستحيل عقلاً مستحيل وجوداً، فهو كافر أي رافض لنور الوجود بنفس صورته العقلية.

٢-{ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم}

عبارات عن حال المعدوم. فبيّن في الآية السابقة حقيقته، وهنا بيّن آثار تلك الحقيقة. أي حقيقته العدم، وآثارها وأحكام العدم هو الختم والغشاوة والعذاب العظيم الذي هو العدم المطلق.

أما الممكنة:

١-{ومن الناس مَن يقول ءامنّا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين}

من هنا تبدأ ترى أحكام الإمكان في المنافقين، أصحاب التذبذب "لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء"، كالممكن الوجود تماماً، فلا هو إلى الواجبات ولا هو إلى المستحيلات.

يقولون ما هو ممكن، إذ من الممكن أن يكون الإنسان مؤمناً بالله وباليوم الآخر ومن الممكن أن لا يكون كذلك، فقالوا ما يناسب إمكان الإيمان، وفعلوا ما يناسب إمكان الكفر، فجمعوا بين النقيضين كما أن الممكن يجمع بين الوجوب والاستحالة.

٢-{يخادعون الله والذين ءامنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون}

الله المتعالي، والذين ءآمنوا في الدنيا، أيضاً تذبذب آخر. والحق أن أحكامهم هذه تتعلّق بنفوسهم فقط، إذ الممكن باقٍ على إمكانه مهما حاول الخروج منه، شعر أم لم يشعر فالشعور حكم وجداني لا يؤثر في الوجود وحقائقه المطلقة الثابتة، فالذاتي لا يغيّر الموضوعي ولا يكسر حدوده المطلقة.

٣-{في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون}

القول لا يغيّر النفس من الإمكان إلى الوجوب، بل الفعل الذي يقوم بذلك، ولو انضمّ القول إلى الفعل نفع لكن بدون ذلك تبقى النفس في برزخ الإمكان، لذلك قال "لم تقولون ما لا تفعلون".

المرض فيه معنى التشكيك، ومن هنا قيل في التأويل أن الشك مرض الروح، وهي رتبة الإمكان التي لها الشك الذاتي حيث تشكّ هي ستميل إلى الوجوب أم إلى الاستحالة ولا مخرج من ذلك الشك بالنسبة للممكن من حيث ذاته.

٤-٥-{وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون. ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون.}

مظهر آخر للإمكان. النفس قابلة للإفساد وللإصلاح، فقالوا بالإصلاح وفعلوا الإفساد، فحكم الله عليهم بحسب فعلهم لا قولهم.

جوهر الصلاح البقاء في الوجود بالوجوب، وأما الإصلاح فهو إتمام ماهية الموجودات حتى تبلغ كمالها. الممكن يفسد جوهر الصلاح بالبقاء في الإمكان، وهنا عبارة عن ممكن له قول بلا فعل وفعله يؤدي إلى عدم بلوغ الماهيات كمالها، فلا هو صالح ولا هو مصلح.

٦-{وإذا قيل لهم ءامنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون}

أيضاً في مقام الإمكان، ذبذبة. من جهة يدعون الإيمان، ومن جهة ينكرون إيمان المؤمنين حقاً ويسمونهم بالسفهاء.

٧-٨-{وإذا لقوا الذين ءآمنوا قالوا ءامنّا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزءون. الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون.}

مظهر آخر للإمكان والذبذبة. الذين ءامنوا عبارة عن الوجوب، والشياطين عبارة عن المستحيل العدمي من شطن الذي هو البعيد في الظلمة وكذلك حال المستحيل فهو بعيد عن نور الوجود بالذات وهو أبعد البعد حيث لا يستطيع الاقتراب منه أصلاً.

من هذه الآية وما قبلها ترى حقيقة الممكن أن نسبته إلى الوجوب نسبة قولية، لكن نسبته إلى الاستحالة والعدم نسبة فعلية، بدليل أنه غير موجود بعدم، فالممكن لم يوجد بعد وإلا لكان وجوده واجباً إذ لا يوجد إلا الواجب الوجود بالذات أو بوسيلة الواجب بالذات، أي لا يوجد إلا

الواجب الذاتي أو الواجب التبعي. لذلك ترى الآيات في المنافقين تبيّن أنهم يقولون بحسب مقتضى الإيمان لكن يفعلون بحسب مقتضى الكفر.

{إنما نحن مستهزءون. الله يستهزئ بهم} فما حكم به الشيء على نفسه حكم الله به عليه، فالله أوسع من أن يحكم على الأشياء بغير ذواتها، الضيق الوجود فقط هو الذي يفرض ذاته على غيره، لكن الواسع المطلق يقدر على كل شيء وله الإطلاق الحقيقي والذي يقتضي تعاليه عن كل محدود، ولأنه كذلك جلّ وعلا فإنه يعطي كل محدود بحسب حاله "إنما تجزون ما كنتم تعملون". ولذلك قال "آتاكم من كل ما سألتموه" وأعظم الأسئلة السؤال بلسان الذات والحال والاستعداد.

٩-{أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين}

ضلالة العدم بهدى الوجوب، اشتروا الضلالة بالفعل والهدى بالقول واستبدلوه به فما ربحت تجارتهم يعني بقي ميزانهم خاسراً من حيث عدم وجودهم الواقعي وكذلك حال الممكن حيث ميزانه مائل نحو العدم من حيث عدم تحققه في الواقع. {وما كانوا مهتدين} أزلاً لأن الممكن حقيقته جوهرية ذاتية لا يمكن تبديلها، فلم يهتدي إلى الوجوب أزلاً ولا أبداً ولا يستطيع غير ما هو عليه إذ الذاتيات لا تتبدّل.

١٠-١١-{مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون. صمّ بكم عمي فهم لا يرجعون.}

ضرب لهم مثلاً، فكما أن المثل له ظاهر وباطن وهو يميل إلى ظاهره وإلى باطنه معاً، كالبقرة في الرؤيا تميل إلى صورة البقرة أو إلى حقيقتها المقصودة بها وهي السنة، فالأمثال تعبّر عن مقام الإمكان، كما أن المثل برزخ ما بين الحقيقة والصورة، كذلك الممكن ما بين الوجوب والاستحالة.

عبّر عن الممكن هكذا {مثلهم كمثل} وهذه ثلاث مقامات. {مثلهم} واحد، {ك} كاف التشبيه وهي حرف للأمثال أيضاً، اثنان، {مثل} ثلاثة. كذلك الممكن، له حقيقة ذاتية وله وجه نحو الواجب، وله وجه نحو المستحيل، هذه ثلاثة.

تأمل حتى صورة العبارة {مثلهم كمثل} ستجد أن حرف الكاف الذي في الوسط يعبّر عن الممكن، وكلمة {مثلهم} الأولى تعبّر عن الواجب المنفصل عن الكاف كما أن الوجوب منفصل عن الممكن، وكلمة {كمثلهم} الثانية مرتبطة بالكاف كما أن الممكن ميّال إلى العدم كما بيّنا فهو أشبه بالمستحيل منه بالواجب.

{الذي استوقد ناراً} بالقول، وهي نسبته إلى الوجوب، فالوجوب نار الوجود، ومنا هنا كلّم الله موسى من النار لأن الكلام هو إفاضة الوجود. {فلمّا أضاءت ما حوله} كما أن المنافق يريد قبول المؤمنين من حوله ليشرقوا عليه بالقبول والتصديق، وهنا الممكن يريد إضاءة ذاته بالوجوب بتلك النسبة إليه، {ذهب الله بنورهم} وهذه حقيقتهم الذاتية إذ لا نور وجودي لهم من ذواتهم، فالممكن ذاتياً لا نور له، {وتركهم في ظلمات لا يبصرون} ظلمات الاستحالة والعدمية. {صمّ بكم عمي} آثار العدمية، {فهم لا يرجعون} ذاتياً إلى الوجوب. فالمثل هنا يبيّن حال الممكن من جميع الجهات، ويكشف جوهره وشؤونه تمام الكشف.

١٢-١٣-{أو كصيّب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين. يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله ذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير.}

مثل آخر للممكن. الأول مثل أرضي يتعلق باستيقاد النار، وهذا المثل سماوي. وهذا بحد ذاته يشير إلى حقيقة الممكن، فكما أنه ما بين الوجوب والاستحالة، كذلك ضُرب له مثل أرضي ومثل سماوي، فالمثول برزخ ما بين السماء والأرض. وبدأ بالمثل الأرضي لأنه أقرب إلى الدلالة إلى العدم من السماء "ظلمات الأرض" بينما السماء مرتبطة بالسمو والماء وكلاهما رمز على الوجوب الوجودي.

وكذلك حرف {أو} بحد ذاته يدل على مقام الإمكان، لأن قولنا كذا أو كذا يعني إمكان الأمرين، كقوله تعالى في الكفارة {صدقة أو صيام} أو قوله {لئن متم أو قتلتم} فهو تعبير عن المساواة بين الطرفين، كما أن الممكن متساوي النسبتين إلى الوجوب والاستحالة من حيث أنه ليس واجباً مطلقاً ولا مستحيلاً مطلقاً، وإن كان أشبه بالمستحيل من حيث الواقع وليس من حيث ذاته المتعقلة.

{كصيّب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق} هذا نور الوجوب حين يتنزّل على الممكن، يأتي بثلاثة {ظلمات ورعد وبرق} كما قال في أول السورة في الواجب "الم". فالظلمات عبارة عن الغيب المطلق الذي للوجود، فكما قلنا هناك أنه الغيب فكذلك هنا هو الظلمات إذ الظلمات ترمز من وجه إلى الغيب والأمر الغيبي، كما أنها ترمز إلى الأمر العدمي من وجه آخر، لكن لما اقترنت هنا بالسماء وارتبطت بالرعد والبرق وهما من الأنوار السماوية النازلة وتقدّمت عليهما دلّت على الوجود الغيبي الأصلي. وأما الرعد فيوازي إقامة الصلاة في الواجب، لذلك قال " يسبّح الرعد بحمده"، فيعبّر في المستوى الأعلى عن العين الثابتة في العلم الإلهي. وأما البرق فيوازي مستوى الخلق. من سماء الوجوب، تأتي هذه الاعتبارات الثلاثة والنسب إلى الممكن.

{يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت} يعبّر بذلك عن عدم قابلية الممكن للوجوب، أي لا يقبل الوجوب أصلاً، فهو مطمئن ذاتياً ببرزخيته العدمية، فهو يحذر أن يموت عن مرتبته الإمكانية فيخسر نفسه.

{والله محيط بالكافرين} الله تعالى محيط بالممكنات التي كفرت نور الوجوب ورفضت الواقع ذاتياً. خلافاً للمستحيلات التي لا وجود ولا ثبوت ولا واقعية لها بأي معنى البتّة، الممكنات لها نوع من الثبوت بوجه ما خفي لا يعلمه ولا يحيط به مطلقاً إلا الله تعالى، ومن هنا تجد القرءان يعبّر عن مشيئة الله القابلة لإيجاد شيء لكنه لم يفعل ذلك سبحانه مثل "لو شاء الله لجمعهم على الهدى" فهذا أمر ممكن ولذلك تتعلّق به المشيئة الإلهية وتحيط به لكنه تعالى "يفعل ما يريد" وليس كل ما شاء فعله لكن كل ما يريد فعله.

{يكاد البرق يخطف أبصارهم} البرق وليس الرعد ولا الظلمات، لأن الكلام هنا عن مستوى الخلق، يكاد يخرجهم من الإمكان إلى الواقع. فالآية السابقة عبارة عن الممكنات التي ترفض طاعة أمر "كن فيكون" بالذات فلم تنادي على الله بالإيجاد أصلاً بلسان الاستعداد، فالصيب من السماء هو كلمة "كن" المعبّرة عن المراد الإلهي، فالآية السابقة عبارة عن حال الممكنات في مستوى العلم الإلهي، وهذه الآية عبارة عن الممكنات بالنسبة لمستوى الخلق. ولاحظ أن المثل الأول وهذا المثل كله يتعلّق بالنور، سواء كان أرضياً كالنار أو سماوياً كالرعد والبرق، فهذا يدلّك على أن المقصود نور الوجود، "الله نور السموات والأرض...حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده...ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور".

{كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا} تعبير عن الإمكان، لاحظ البرزخية بين {أضاء لهم} و {أظلم عليهم}، وكذلك البرزخية ما بين {مشوا فيه} و {قاموا}. كذلك حال الممكن، ما بين ضوء الوجوب وظلمة الاستحالة، وما بين المشي للظهور في الخلق وما بين القيام في ستر العلم الإلهي. الضوء مقترن بالمشي وهي حركة تدل على الحياة والواقعية، بينما الظلمة مقترنة بالقيام وهو سكون يدل على الموت والعدمية.

{ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم} المشيئة تعبّر عن ممكن، وهي دليل آخر يعزز ما ذكرناه من قبل عن كون الإحاطة للمشيئة التي لها الممكنات سواء تحققت أم لا. قال الله في الممكنات "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون" فدلّ بهذا على أن الممكن حتى قبل تكوّنه له نوع سمع يسمع به قول "كن" وله بصر يجعله يظهر في التكوين "فيكون". فلكل شيء سمع وبصر بمعنى ما. والسمع قابلية الوجود والبصر التحقق في الوجود، كذلك الممكن له قابلية للوجود من حيث ذاته، وله بصر بالنسبة لما تحقق منه في الوجود بالأمر الإلهي، لكن الكلام هنا عن الممكن الذي لم يتحقق البتّة. مما يدلّ على أن الممكنات المطلقة هي التي لا

تحقق لها البتّة، وهي التي كان الكلام عليها هنا، لكن توجد ممكنات نسبية وهي التي حقيقتها الإمكان بالرغم من قبولها نور الوجود وهي النفوس المؤمنة إذ كل ما سوى الواجب المطلق الحق تعالى هو ممكن الأصل، "الله الغني وأنتم الفقراء" "الله ولي الذين ءامنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور". وهذا انقسام آخر إلى الممكن في ذاته إلى قسمين، قسم رافض مطلقاً للوجوب، وقسم قابل للوجوب، فانظر ما أعجب الحقائق، جوهره الإمكاني جعل نوعه ينقسم بحسب ذلك الجوهر، فكان ممكناً في عين إمكانه، من حيث كون الممكن أيضاً برزخ ما بين الإمكان المطلق والإمكان النسبي، أي ممكن له إمكان الوجوب وممكن باقٍ في برزخية الإمكان. {ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم} أي لذهب بتلك القابلية للتحقق وقبول الوجوب، لأن الوجوب لله ذاتي وبدونه لا يخرج صورياً ممكن عن إمكانه أزلاً ولا أبداً.

{إن الله على كل شيء قدير} هذا ذكر للممكنات كلها بأكمل عبارة، وهي التي ختم بها بيانه عن الممكنات في هذا المقطع، {كل شيء} هذا هو التعبير الأتمّ عن الممكنات في القرءان. فبيّن سبحانه أنها تابعة لمشيئة "ولو شاء الله"، وتحت قدرته {على كل شيء قدير}، وهو عبارة عن هيمنة الوجود المطلق المتعالي المتجلي سبحانه على كل ممكن. لذلك حتى اسمه الحقيقي وهو {شيء} مأخوذ من اسم "لو شاء الله" أي من المشيئة، فهم تحت إحاطة المشيئة أزلاً وأبداً، وتحت هيمنة القدرة الإلهية مطلقاً.

هذه نهاية المقطع الأول من سورة البقرة. ٥ آيات في بيان الموجودات الواجبة بالحق تعالى، و٢ في بيان المستحيلات، و١٣ في بيان الممكنات. وهي تمام ٢٠ آية.

الخمسة التي للواجبات تعبّر عن المحفوظ عليها نور الوجود، والخمسة عدد الحفظ، وهو كذلك عدد العوالم الأربعة وفوقها مستوى الأسماء الحسنى الواحد، فهذه خمسة تجمع العوالم وأصلها الأعلى دنيا وآخرة، إذ ما ثمّ إلا الاسم الإلهي وتحت قهره عوالم العزّة والعرش والسماء والأرض.

الاثنان التي للمستحيلات تعبّر عن المستحيل من حيث تعريف المستحيل المتضمّن لنفي أمرين اثنين عنه، فالمستحيل هو ما لم يكن واجباً ولا ممكناً.

الثلاثة عشر التي للممكنات وهي أوسع الآيات بياناً لأن الممكنات أوسع الأشياء، فهي أوسع من الواجبات وأكثر منها إذ هي غير متناهية بينما كل ما دخل في الوجوب والخلق فهو متناهي. آيات هذا القسم تنقسم إلى خمسة فقرات، الأولى قوله "من الناس من يقول" ثم ما بعدها تابع لها، والثانية قوله "وإذا قيل لهم لا تفسدوا" وما بعدها تابع لها، والثالثة قوله "وإذا قيل لهم ءامنوا" وما بعدها تابع لها، والرابعة مثل النار "استوقد ناراً"، والخامسة مثل

السماء "أو كصيب". فمن هذا الوجه تقابل الخمسة التي للمؤمنين المعبرة عن الواجبات الوجود بالحق. لكن لأن الممكن لابد له من حجاب يحجبه عن الوجوب، جاء بعد كل آية من هذه الآيات ما يردّ به الله تعالى عليهم فيها أو يفصّل أمرهم فيها، فلم تسلم لهم آية واحدة تعبّر عن حالهم بل لابد من اثنتين أو ثلاث أو أربع آيات. اثنتان لأن الممكن ناظر بوجه إلى الوجوب ووجه إلى الاستحالة. ثلاث باعتبار النظر في ذات الممكن وفي وجهيه. أربعة باعتبار النظر إلى ذات الممكن ووجهيه ومبدأ الوجود تعالى فوقه. هذا اعتبار.

هذا آخر المقطع الأول من سورة البقرة.

جسر: بعد بيان النفس المؤمنة والكافرة والمنافقة، وبيّن تثليث الموجودات على مستوى التجريد أي على مستوى الوجوب والاستحالة والإمكان، وكذلك على مستوى التجسيد المعبّر عن النفوس في العالَم المخلوق. سيأتي سؤال يقول: وكيف الطريق لنكون من النفوس المؤمنة وتحصيل نور الوجود لسعادة النفوس؟ لأن النفوس الآن كلها مخلوقة بالتالي هي ما بين السعادة والشقاء، فما الطريق إلى السعادة؟ لبيان ذلك جاء بأوسع وأول أمر تشريعي مباشرة في القرءان، وهو أساس كل الأوامر والنواهي اللاحقة، وذلك بداية المقطع الثاني.

المقطع الثاني من سورة البقرة:

١-{يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون}

بدأ السورة بقوله "هدى للمتقين" ثم بيّن صفاتهم. فإذا سألنا: كيف نصير من المتقين؟ جاء الجواب الآن بقوله {اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم}.

الدعاء هو العبادة، كما قال "ادعوني أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي" وقال "ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم".

هذا أوّل أمر وأوسع أمر. فهو أول أمر لأن كل ما قبله من الفاتحة إلى هذه الآية ليست فيها ولا أمر مباشر واحد بصيغة "افعل" أو "لا تفعل". وهو أوسع أمر من جهتين، من جهة المُخاطَبين بالأمر قال {يا أيها الناس} فلم يخصص إنساناً من إنسان، كما قال مثلاً "يا أيها الذين ءامنوا" أو "يا أيها النبي" أو "قل أزواجك" مثلاً، ومن جهة موضوع الأمر نفسه قال {اعبدوا ربكم} فكل شيء في الشريعة والطريقة يندرج تحت الأمر بعبادة ربنا، الدعاء أخصّ صور العبادة لكن كل طاعة لأمر الله عبادة وكل سماع لكلام الله عبادة وهكذا كل الأمور الإيمانية والعملية تندرج تحت مفهوم العبادة "وما خلقت الإنس والجن إلا ليعبدونِ".

عرّف ربنا في هذه الآية بأنه {الذي خلقكم والذين من قبلكم} فهذا كلام عن عالَم الأنفس، وليس عن عوالم الآفاق. وبدأ بك أنت، {الذي خلقكم}، بالتالي لمعرفة ربك لا تحتاج إلى أن تنظر إلى أبعد من نفسك، والنظر إلى نفسك هو أوّل نظر وأساس ما بعده. هذه الآية نسفت النزعة الآبائية والسلفية الحصرية، لأنها جعلت معرفتنا بربنا وعبادته أساس وقبل معرفة أنه رب من قبلنا من آبائنا وغيرهم. لكن في المقابل أبقت على الوجه الصالح من الآبائية بجعلها في المرتبة الثانية والتابعة للأولى التي هي {خلقكم}.

٢-{الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون}

ثنّى في تعريف ربّنا بذكر عوالم الآفاق، من السماء والأرض وما بينهما من الثمرات. فبدأ بتعريفه بأنه الذي خلقنا والذين من قبلنا، وثنّى بأنه الذي جعل لنا الأرض والسماء وما بينهما. فبدأ بالنفس ثم بالآفاق، لكن نظره إلى الآفاق لم يكن مطلقاً بل بالنسبة إلى النفس، لذلك قال {الذي جعل لكم الأرض} فالكلام عن ما جعله لنا، وليس عن الأرض كموجود مستقل عنّا ومنفصل لا علاقة لنا به ولا له بنا، بل بالنظر إلى كيفية ملائمة الأرض والسماء وما بينهما لنا. فالمحور إذن هو النفس. بدأ بالنفس في ذاتها "الذي خلقكم"، ثم النفس بالنسبة لما قبلها " والذين من قبلكم"، ثم النفس بالنسبة للعالَم الذي هي فيه وهو مسخّر لها {الذي جعل لكم الأرض..والسماء..فإخرج به}. فمركز معرفة ربك إذن هو معرفة نفسك، في ذاتها وفي شؤونها وعلاقتها بغيرها.

إذا نظرنا في أنفسنا، سنجد أن لنا ظاهر وباطن. ظاهرنا هو الحس، وباطننا هو العقل. والمثل مضروب هنا بالخلق والجعل، فالله ربنا هو رب الحس والعقل. والمحسوسات أمثال للمعقولات. وعلى هذا الأساس تأمل.

{الذي جعل لكم الأرض فراشاً} كما أن جسمك له أرض هي له فراش، فكذلك جعل الله لنفسك أرضاً هي لها فراش، فما هي هذه الأرض؟ هي كتاب الله، لذلك سيقول بعدها "وإن كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا". فالنفس تستقر على أرض كلمات كتاب الله من حيث لسانها، "بلسان قومه" "يسّرناه بلسانك".

{والسماء بناء} ما هي سماء النفس؟ هي الأمثال التي في كتاب الله، فهي سامية عن التبدّل والتحوّل. وهي البناء الذي تسكنه نفسك بحسب أعمالها، "سكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم وتبيّن لكم كيف فعلنا بهم وضربنا لكم الأمثال".

{وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم} ماء الحقيقة الروحية.

{فلا تجعلوا لله أنداداً} هي خلاصة حقائق القرءان، أي التوحيد. {وأنتم تعلمون} "فاعلم أنه لا إله إلا الله".

الذي خلق السماء والأرض وما بينهما، هو الذي أنزل الأمثال والكلمات والروح. رب الطبيعة هو رب الشريعة. الطبيعة لظاهر نفسك أي الحسّ، والشريعة لباطن نفسك أي العقل. ومدار التنزيل على التوحيد، توحيد الظاهر والباطن، والطبيعة والشريعة، والحس والعقل.

٣-٤-{وإن كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين. فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أُعدّت للكافرين.}

كما أن الناس لا يستطيعون أن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له، كذلك لا يستطيعون أن يُنزلوا كتاباً ولو اجتمعوا له.

{عبدنا} في عالَم الباطن، مثل الشيء الأول الذي خلقه الله في عالَم الظاهر، فكما أن كل الطبيعة ترجع إلى أصل واحد "جعلنا من الماء كل شيء حي"، كذلك الشريعة ترجع إلى أصل واحد "فأنا أوّل العابدين" "أنا أول المسلمين" "أُمرت أن أكون أوّل مَن أسلم". فكما أن المادة الأولى قابلة لصور لامتناهية، كذلك العبد الأول قابل لكلمات لامتناهية "قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً".

{فاتقوا النار} بأخذ الكتاب المنزل، فإن الطبيعة لها نار تحرق الأجسام وتجذبها نحو الفناء، كذلك الآخرة لها نار تحرق النفوس وتجذبها نحو الهلاك لكن لأن النفوس خالدة فالعذاب أبدي والعياذ بالله، فكما أنكم تتقون نار الطبيعة بأسبابها اتقوا نار الآخرة بأسبابها، وسبب اتقاء نار الآخرة هو كتاب الله بلسانه وأمثاله وروحه.

٥-{وبشّر الذين ءامنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنّات تجري من تحتها الأنهار كلما رُزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذي رُزقنا من قبل وأُتوا به متشابهاً ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون}

هذا مَثل مضروب للقرءان النازل على عبده المذكور في الآية السابقة. فإن القرءان جنّة النفس.

{وبشّر الذين ءامنوا} بالعلم، {وعملوا الصالحات} بالحكم، فالقرءآن علم تؤمن به وحكم تعمل به.

{أن لهم جنّات} سور القرءان. {تجري من تحتها الأنهار} المعاني اللانهائية.

{كُلّما رُزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذي رُزقنا من قبل وأتوا به متشابها} كما قال في الكتاب النازل "منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأُخر متشابهات". التشابه ينطبق على الظاهر وعلى الباطن. أما على مستوى الباطن، فالقرءان كلها واحد من حيث أنه "روحاً من أمرنا" والروح واحد، وكذلك وجه آخر للتشابه الباطني هو أن القرءان كله حديث عن الله تعالى "إنما يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد". أما على مستوى الظاهر، وهو المعنى المباشر للآية، فالتشابه كأن ترى آيات يشبه بعضها بعضاً في اللفظ لكن المعنى مختلف بحسب السياق أو بحسب إضافة موجودة في آية تضيف معنى وتجعله مغايراً للآية الأخرى ولو من وجه، مثلاً حين تقرأ "سبح لله ما في السموات وما في الأرض وهو العزيز الحكيم" فهذه آية ظاهرها يشبه تماماً آية أخرى من سورة أخرى، لكن حين تكمل قراءة السورة ستجد إضافة بحسب الاقتران تجعل بينهما فرقاً، ففي الأولى مثلاً قال بعدها "هو الذي أخرج الذين كفروا" من سورة الحشر، لكن في الثانية قال بعدها "هو الذي بعث في الأميين رسولاً"، فحقيقة التسبيح الأولى اقترنت بعقوبة للمجرمين بينما الثانية اقترنت بنعمة على الأميين. فكرة أخرى من التشابه، هي أن الحقائق واحدة لكن الصور مختلفة، وذلك لأن الأمثال العالية التي كوّنها الله واحدة ثابتة "لن تجد لسنّت الله تبديلاً" "نبدّل أمثالكم"، فالتشابه ظاهري لكن في الحقيقة كل رزق جديد له خاصية جديدة ليست للتي قبله وإن كان مثله في المظهر من وجوه كثيرة لكنه ليس عينه بدليل أنه غيره، {رُزقنا من قبل} فجرى الزمان على الرزق، من قبل ومن بعد، فع تغيّر الأزمان تتغيّر الأعيان، لكل لحظة رزقها الخاص بها الذي لا يطابق غيرها، فثمرة كل لحظة لها خاصية أحدية لا تساوي أي ثمرة أخرى من جميع الوجوه، بالتالي الزمن الفرد له فرادة مطلقة.

{ولهم فيها أزواج مطهرة} النفس لها مكان ولها طعام ولها زوج ولها زمان. أربعة أبعاد. بدأ بذكر المكان الذي هو {جنّات}، ثم ذكر الطعام بشرابه {تجري من تحتها الأنهار} وأكله {كلما رُزقوا منها من ثمرة}، ثم هنا ذكر الأزواج فقال {لهم فيها أزواج مطهرة} وذلك لأنهم هم نفوس مطهرة. ويتجلى هذا في القرءان بقوله "لا يمسّه إلا المطهرون"، فكل آية زوج للنفس " آية أكبر أختها" فالآيات أخوات، وهي مطهرة من الباطل "لا يأتيه الباطل" ومن ما سوى ذلك من النجاسات اللفظية والمعنوية.

{وهم فيها خالدون} هذا بيان الزمان، فهم {خالدون} فلا موت، لكنه ربط أيضاً الزمان بالمكان حين قال {فيها خالدون} أي في الجنّة خالدون، فلا زمان بلا مكان. ويظهر هذا المعنى في العلاقة بين القارئ والقرءان في حفظ الله للقرءان "إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له

لحافظون" وإرساله الرسل تترى وتبيانه له وإشراقه بالبينات في كل زمان ومكان، "وإن من أمّة إلا خلا فيها نذير".

٦-{إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها فأمّا الذين ءامنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً يُضلّ به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يُضِلّ به إلا الفاسقين}

بيان أن ما قبله كان كلاماً بلسان الأمثال. فأجاب بهذه الآية عن اعتراض مقدّر أو سؤال محتمل وهو: لماذا أنزل الله القرءان بالأمثال؟ الله أجلّ وأعظم من أن يتكلّم بهذه المواضيع المتعلقة بالنفوس الفقيرة والعباد. فقال {إن الله لا يستحيي} هذه الصيغة تدلّ على وجود نوع اعتراض على ضرب الله للأمثال، فتصدير الآية بـ{إن} و نفي {لا يستحيي} يشير إلى وجود ما يعاكس ذلك وهو يردّ عليه، فكأن شخصاً قال: إن الله أجلّ من أن يتكلّم بالأمثال وإن الله يستحيي من أن يضرب الأمثال بهذه الأمور الصغيرة بالنسبة له وهو المتعالي جلّ وعلا.

{لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها} بالنسبة لكم أنتم البعوضة شيء حقير، لكن بالنسبة لله تعالى كل الأمور سواء من حيث كونها كلها مخلوقة له، ومن حيث كونها ظاهرة بنور وجوده سبحانه، ومن حيث كونها أمّة من الأمم أمثالكم، ومن حيثيات كثيرة. فلسان الأمثال يبيّن عظمة الخلق، خلافاً لتحقير المخلوقات الذي هو شأن الكافرين.

لماذا {بعوضة}؟ الفكرة في اعتراض المعترضين هي أن الله تعالى لا يتكلّم في الأبعاض، يعني في أي جزئي من جزئيات المخلوقات، التي هي "بعض" الوجود، لكن الله لأنه كلّي الوجود فهو لا ينظر إلا إلى كليات الوجود. فردّ هنا ببيان أن كل أبعاض الوجود تمثّل حقيقة الوجود لأن "الله نور السموات والأرض" فبفضل هذا النور صار للبعوضة فما فوقها في الحقارة في أعين الجاهلين قيمة، كما أنه بعد هذا المقطع سيذكر آدم واعتراض إبليس على السجود للطين ونسي خالقه والنافخ فيه من روحه. ضرب الله للمثل بالبعوضة يجعل للبعوضة قيمة قدسية، تحديداً لأن الله ضرب بها المثل. فالأشياء قيمتها بالله، وبنسبتها إلى الله. إذا فصلنا الشيء عن الله، صار عدماً ولا قيمة له، ولو كان خاتم النبيين والعياذ بالله. لكن إذا وصلنا الشيء بالله صار شعاعاً من النور الإلهي ولو كان من طين. نفس هذا الاعتراض هو الذي جعل البعض يقول "أهذا الذي بعث الله رسولاً" في النبي، أو "لولا نزّل هذا القرءان على رجل من القريتين عظيم" فعند هؤلاء، الوصف بالعظمة أمر ذاتي للمخلوقات، لكن بيّن الله لهم أن المخلوق من حيث ذاته ممكن وخالي من نور الوجوب الوجودي وأي صفة كمالية، "أنتم الفقراء".

{فأما الذين ءامنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم} فالمثل له حقيقة. {وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً} لا يقولون هذا تساؤلاً بل إنكاراً له، فالأسئلة أنواع وليس كلها عن جهل السائل مثل "ما تلك بيمينك يا موسى" ولا كلها عن إرادة تعلّم من السائل كما في هذه الآية. ولو كانوا يسألون {ماذا أراد الله بهذا مثلاً} طلباً للعلم لما سمّاهم {الذين كفروا} قبل ذكر قولهم، وكذلك لمّا قابل قولهم بعلم الذين ءامنوا دل على أنهم بالضد منهم. فهؤلاء هم الذين جاء الرد عليهم بقوله في أول الآية {إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها} وشرح حالهم بأنهم يقولون {ماذا أراد الله بهذا مثلاً} فهؤلاء لا ينكرون وجود الله بل يعتبرون مثل هذه الأمثال منافية لجلال الله وأن الله يستحيي منها، فليس كل مَن أراد إجلال الله انتهى به الأمر إلى الإيمان بل قد يكون من الذين كفروا ومن الضالين الفاسقين.

{يُضلّ به كثيراً ويهدي به كثيراً} فالمَثَل محايد من هذه الناحية. ويبيّن سرّاً من أسرار حكمة الله وهي أنه يفعل ما يكون على الأقلّ ضرره مثل نفعه، خصوصاً إذا كان الضرر راجع إلى اختيار المضرور به وليس إلى ذات السبب الضار. فالأمثال تضل وتهدي كثيراً فهي متساوية الضرر والمنفعة من هذا الوجه، لكن قال بعدها {وما يُضِل به إلا الفاسقين} فدلّ على أن الضرر واقع عليهم بسببهم وليس بقهر السبب، فكان من الحكمة ضرب الأمثال وإن ضلّ بها مَن ضلّ بسبب فسقه الخاص به فهو الذي أضرّ بنفسه.

الأمثال لا تغيّر العقول، وإلا لما ضلّ بها أحد. لكن الله يهدي بالأمثال المضروبة مَن كان من الذين ءامنوا الذين {يعلمون أنه الحق من ربهم}. وذلك لأن الطبيعة كلها أمثال، فلم يستغربوا ولم يستنكروا نزول الشريعة بالأمثال كذلك.

٧-{الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون}

بيان للفاسقين الذين يضلّون بالأمثال المضروبة. ثلاثة أوصاف، الأول عن الله والثاني عن الوسيلة والثالث عن الصورة. وهي أوصاف كل مَثل، إذ له حقيقة ووسيلة وصورة.

أما الحقيقة فقوله {الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه} فكل الأمثال حقيقتها بيان أمر إلهي. الميثاق هو "ألست بربكم قالوا بلى"، نقضهم هو الغفلة عنه ونسيان الله، "نسوا الله فأنساهم أنفسهم".

أما الوسيلة فقوله {يقطعون ما أمر الله به أن يوصل} وصل الظاهر بالباطن، والآفاق بالأنفس، والمؤمن بالرسول، والآيات بعضها ببعض بدلاً من قطع بعضها عن بعض وضرب بعضها ببعض.

أما الصورة فقوله {ويفسدون في الأرض} وهي صورة الأمثال، بدلاً من التسبيح بحمد الله بها ينكرونها ويجعلونها ميتة وعبث.

{أولئك هم الخاسرون} خسروا أنفسهم، لأن الأمثال جاءت لتكميل النفس وإيصال العلم العالي لها في حال لبثها في سجن الدنيا وقيد الطبيعة، فخسروا آخرتهم لأنهم يأتون الآخرة مفلسين، وجعلوا عقولهم مقصورة على النظر في المحسوس الدنيوي الفاني وجعلوا إرادتهم متعلقة فقط بشهوات سيحال بينهم وبينها عند الموت ومفارقة البدن، فخسروا معقولاتهم لأنهم جعلوها دنيوية بحتة، وخسروا شهواتهم لفناء العالَم الذي تعلّقت به شهواتهم، "خسر الدنيا والآخرة ألا ذلك هو الخسران المبين".

٨-{كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه تُرجعون}

الأمثال كلها دالة على الإيمان بالله، والكلام هنا مع الفاسقين الذين بيّن حالهم في الآية التي قبلها وما قبلها.

{وكنتم أمواتاً} دليل على أن النفس لها حقيقة وإن كانت ميتة، وذلك مثل قوله "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها" فيدل على أن الموت ليس عدماً، لكن يوجد مقام غيبي تكون فيه النفس أثناء موتها. وبدأ أمر النفس في ذلك المقام بدليل {كنتم أمواتاً}.

{فأحياكم} هذه الحياة الدنيا. {ثم يميتكم} الموت عن الدنيا. {ثم يحييكم} الحياة في البرزخ حين يقول الكافر "رب ارجعون"، ولا يوجد موت في البرزخ وهو قوله عن آل فرعون "النار يُعرضون عليها غدوا وعشيا" ثم ذكر الرجوع "ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشدّ العذاب" مما يدلّ والعياذ بالله أنها حال مستمرة من العرض على النار بالتالي يوجد عرض على الأقلّ على الجنّة أو كينونة في الجنّة للمؤمنين ومن ذلك قوله في الشهداء "أحياء عند ربهم يرزقون"، {ثم إليه ترجعون} القيامة الكبرى والدار الآخرة التي هي الحيوان.

فالآية تبيّن خمس مراحل للنفس. موت قبل الدنيا، الدنيا، موت عن الدنيا، حياة البرزخ، الحياة الأبدية. هذه ثمرة.

ثمرة أخرى مبنية على تساؤل: كيف يحتجّ عليهم بأمر لم يشهدوه بعد وهو محلّ نزاع بينهم وبين النبي؟ لا حجّة في المجهول، الحجّة للمعلوم وما يُسلّم به الخصم. أحد الأجوبة أن يقال: هذه الآية تتحدّث عن أناس يُسلّمون بهذه الأمور لكنهم يكفرون بالله بمعنى إنكار دلالة الأمثال عليه وعلى رسوله الذي بدأ الحديث عنه بقوله "إن كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا". فيكون المعنى: إقراركم بهذه العوالم الخمسة للنفس وانتقال النفس بينها، كاف للدلالة على أصل الأمثال لأنكم تقرّون بأن النفس واحدة مع انتقالها في هذه المقامات الخمسة المختلفة من

حيث كونها متضادة ما بين الموت والحياة، وكذلك من حيث نوعية الموت ونوعية الحياة فإن الحياة الدنيا غير حياة البرزخ غير الحياة الآخرة الأبدية وإن كانت النفس واحدة. فأقررتم بذلك تبدّل الأمثال على النفس مع بقاء جوهرها واحداً. فإذا كنتم أقررتم بأن النفس واحدة مع هذه الصور المختلفة، فكيف تكفرون بالله الواحد وتنكرون تجلياته في العوالم الخمسة التي هي الأسماء الحسنى والعزة والعرش والسماء والأرض، فمنكم مَن يلحد في أسمائه ومنكم مَن ينكر نبيه وصفاته ومنكم مَن ينكر الروح ومنكم مَن ينكر النفس ومنكم مَن ينكر دلالة المحسوسات عليه تعالى بلسان الأمثال وأن آياته ظاهرة فيها. إذا كانت نفوسكم أنتم وأنتم خلق من خلقه تعالى لها وحدة مع تجلياتها في الأمثال المختلفة، فكيف تكفرون بالله وما نفوسكم أصلاً إلا نفخة من روحه سبحانه وتجلياً من لدنه "يا أيتها النفس المطمئنة. ارجعي إلى ربك راضية مرضية.".

جواب آخر: أن ذكر الموت والحياة هنا بالنسبة للمنكرين يشير إلى تقلبهم مما بين موت المنام واليقظة، على اعتبار أن النوم كالموت. ويكون التكرار إشارة إلى التعدد ودوران نفوسكم ما بين الموت والحياة أي ما بين النوم واليقظة. فأنتم ترون نفوسكم تنعدم بالنوم وترجع باليقظة، ويحدث لكم ذلك كل يوم، ومع ذلك تبقى نفوسكم محفوظة وتستمرون بشخصيتكم وهويتكم وعقولكم ومرادكم وذاكرتكم ونحو ذلك من خواص نفوسهم. فكيف تكفرون بالله الذي نفوسكم بيده، وهو الذي يتوفاها ويرسلها، وأنتم تعلمون أنكم لا تستطيعون التصرف في نفوسكم ومنع النوم أو الموت عنها ولا تستطيعون فرض وجودكم وبقائكم ويقظتكم قهراً واستبداداً.

فهذه الآية كلام عن النفس. وتشبه الكلام عن النفس في أول المقطع حين قال "اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم". ولذلك نرى أن الآية التالية تشبه الآية الثانية من المقطع التي ذكر بها "جعل لكم الأرض فراشاً" فقال...

٩-{هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم}

فهناك قال "جعل لكم الأرض فراشاً" وهنا قال {هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً}. فعاد المقطع كالدائرة إلى أوله، واتصلت بدايته بنهايته.

بعد أن ذكر حياة النفس وموتها، ذكر هنا الأرض والسماء وهو العالَم المحيط بالنفس. فمن شرف النفس عند الله أنه لم يخلقها في عالَم إلا وهو تابع لها، حتى جهنم بالنسبة للنفوس الكافرة قال "إنما تجزون ما كنتم تعملون" بالتالي جعل العالَم تابعاً لها حتى وهي كافرة

مخلدة في النار. فالنفس مقامها عظيم عند الله ولذلك كلّمها وخاطبها وأنزل عليها ما أنزله وبيّن لها ما بيّنه ويبينه. {هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً}

{ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم} فذكر الأرض وهي أدنى شيء، ثم ثنّى بالسماء وهي الوسط، ثم ارتفع وذكر أعلى شيء وهو الوجود في العلم الإلهي. فمن الأرض إلى السماء إلى العلم، هذا معراج النفس في التأويل. من لسان المثل، كالعربية بالنسبة للقرءان. إلى سماء المثل الذي هو صورته الخيالية كالرؤيا. إلى العلم بحقيقة المعنى، ويشير دائماً بالنسبة للأمثال المضروبة للنفس إلى كمال النفس بحسب حالها في العلم الإلهي، فإنه لا يوجد كمال للنفس إلا بحسب ما كانت عليه في العلم الإلهي، أي النفس في الخلق تسعى لبلوغ كمالها بحسب العلم. فالعين الحادثة تعرج إلى العين الثابتة، وسعادتها في الالتقاء بها وإشراقها تماماً بحسبها. فالعين الثابتة هي الرسول الداعي لكل نفس في عمق ذاتها يدعوها إلى اللقاء به والاتحاد به لتبلغ السعادة الخاصة بها. لكل شيء كمال، وكمال الأعيان الحادثة هو مثلها الأعلى الذي هو عينها الثابتة. الأمثال مضروبة كوسيلة لجمع النفس الحادثة مع عينها العليا الثابتة، "للذين لا يؤمنون بالآخرة مَثل السوء ولله المَثَل الأعلى وهو العزيز الحكيم" فالمقصود باسم "لله" هنا هو الذين يؤمنون بالآخرة أي النفوس المؤمنة، سماها باسم ربّها لأن الكلام عن كمالها المقدّر لها في علم ربّها ورجوعها إليه، وهو مثلها المستمد من حظّها من الأسماء الحسنى ولذلك ختم الآية بذكر "وهو العزيز الحكيم".

فالترتيب من الأعلى إلى الأدنى هكذا: الهوية الأحدية متجلية في الأسماء الحسنى. الأسماء الحسنى متجلية في الأعيان الثابتة في العلم الإلهي. كل عين ثابتة لها كمال مقدّر لها في ذاتها لا تزيد عليه ولا تنقص، وهي ممكنة من حيث قابليتها للتكوين والخلق. النفوس التي خلقها الله نزلت إلى أرض الطبيعة والحس، مروراً بكل منازل النزول من أقصا العلم الإلهي إلى أدنى الأرض. لدعوتها للكمال نزلت لها الأمثال رحمة بها ببيان الرسل، حتى تعرف كمالها ومثلها الأعلى، فتعرج إليه من الأرض عبر السموات السبع إلى أن تبلغ غايتها في جنّة النعيم.

ومن أجل بيان تلك الغاية العليا والمثل الأعلى للنفس الإنسانية بدأ المقطع الثالث من سورة البقرة بالكلام عن آدم.

...

الأمم عموماً قامت ولا زالت تقوم على مبدأ الجسم. مَن يوافقنا في الجسم (نفس العِرق، العنصر، اللون، القبيلة، العائلة...الخ) فهو منّا، ومَن لم يكن كذلك فهو من "غيرنا" وهو "الآخر" الذي لا يُعامَل نفس المعاملة التي نعامل بها مَن هو "منّا" و "نحن". ومن فروع مبدأ الجسم، الأرض. يعني مَن ولد على الأرض التي نعيش عليها فهو منّا، ومَن لم يكن كذلك فليس

منّا، ومن هنا نشأت الدول القومية والوطنية المعاصرة مثلاً. هذا هو النمط المعتاد للأمم، قديماً وحديثاً.

لكن نشأ بعض الناس ممن أراد تأسيس الأمّة على مبدأ العقل. يعني على فكرة، أيا كانت هذه الفكرة. فارتقوا درجةً لكنها كانت ولا زالت درجة صعبة، لأنها صعود وكل صعود صعب ويقاوم جاذبية خاصة تتناسب مع الموضوع كما أن الأجسام تتساقط إلى الأسفل كذلك النفوس تتساقط إلى الأسفل والأسفل هنا هو الجسم والأرض. من هنا ستجد أن العنصرية والمادية في الأمّة التي تحاول القيام على العقل والفكرة لعلها أشدّ وأقبح من العنصرية أحياناً في الأماكن القائمة على مبدأ العنصرية بارتياح أي على مبدأ الجسمانية، لأن قوّة الفكرة التي تأسست عليها الأمّة تريد أخذهم إلى الأعلى فحتى يريحوا نفوسهم المتسافلة لابد من قوة جذب أشدّ نحو الجسم والمظهر، وهي عملية مقاومة لا تجدها في الأمم الجسمانية أساساً لعدم حاجتهم إليها. لكن الأمّة القائمة على مبدأ العقل أعلى وأشرف وأكثر اشتمالاً على العناصر المختلفة من حيث الجسم من أي أمّة قائمة على مبدأ الجسم.

إلا أن مبدأ ثالثاً وجد ولا زال موجوداً وهو مبدأ الروح. يعني إقامة الأمّة على مبدأ الدين والوحي الذي هو روح من أمر ما فوق سماء العقل وأرض الجسم، وهي الأمّة العرشية، التي تؤسس أمرها على العرش الروحي وليس على فكرة عقلية ولا على صورة جسمانية. هذا المبدأ أصعب حتى من مبدأ العقل، ولابد من مقاومة جذب الفكرة وجذب الصورة كلاهما لإبقائه وحمله. لذلك هو أصعب من الاثنين السابقين.

لنضرب أمثلة بإذن الله حتى يتضح المقال للكافّة:

بالنسبة لمبدأ الجسم، وهو أسهل مثال، انظر في الغالبية العظمى من دول الأرض اليوم، ستجد أن غالبية السكان من عرق واحد وصنف واحد بشكل عام، وإن وجدت أقليات فهي هامشية عموماً وغير معتبرة وقد تكون مريبة أو محتقرة أو مضطهدة رسمياً أو اجتماعياً وعموماً دائماً يُنظر إليها على أنها الغريب الدائم و"الغير" ودون بقية الأمّة. الصيني في الصين، الهندي في الهند، العربي في الجزيرة العربية، المصري في مصر، الفرنسي في فرنسا، وهكذا. هذه كلها قائمة على مبدأ الجسم والأرض.

بالنسبة لمبدأ العقل، يوجد مثال واحد فقط شاذ، وهو الأمّة الأمريكية. هي أمّة قائمة على فكرة، أو مجموعة أفكار المفروض أنها معقولة ومنطقية وذهنية ويستطيع الإنسان بحسّه العقلي المشترك وباستعمال المنطق السليم الوصول إليها. هذا لا يعني أن الأمّة في الماضي وفي الحاضر قد عاشت بحسب مقتضى تلك الأفكار وطبقّتها تمام التطبيق، هذا لم يحصل ولا يوجد مُطلع يدرك ما يقول يستطيع الادعاء بأن ذلك قد حصل أو يحصل، بل وليس من المتوقع

أصلاً أن يتم تطبيق المبدأ العقلي في الأمّة البشرية بصورة كاملة أو حتى منتظمة باستمرار بدون ارتدادات مستمرة وقبيحة على مر التاريخ والحاضر، للسبب الذي بيّناه سابقاً من كون تأسيس الحياة على العقل أمر غريب عن عموم الناس أصلاً. لكنه اجتهاد وجهاد مستمر نحو تطبيق الفكرة، وتحسين أحوال الأمّة بها. والحق أن الأمّة الأمريكية بالرغم من كل الارتدادات ماضياً وحاضراً عن مُثُلها الفكرية فإنها لم ترفضها في العموم بل حتى حين تخالفها أحياناً كثيرة تسعى لإظهار أنها موافقة لها ولم تخالفها وهو بحد ذاته دليل على استمرارية الاعتقاد بالفكرة وقيمتها. خلاصة الفكرة الأمريكية شرحها توماس جفرسون في إعلان الاستقلال (تجده مترجماً مع تصرّف منّي بصورة الترجمة ومع تعليقاتي عليها في منظومتي السجعية " المولد الأمريكي"). وخلاصتها: الناس سواسية جوهرياً، ولهم حقوق غير قابلة للنقض سياسياً، ومن تلك الحقوق الحق في الحياة والحرية والسعي نحو السعادة وتأسيس حكومة ممثّلة لإرادتهم شعبياً. ثم تم تفصيل ذلك أكثر في الدستور ولائحته الحقوقية التي تتضمّن أموراً أبرزها حرية الدين وحرية الخطابة وحرية الصحافة وحق التجمع السلمي وحق تقديم الشكوى إلى الحكومة وحق حمل السلاح وحق المحاكمة مع هيئة محلّفين من عموم الناس ونحو ذلك. لا يوجد نظر إلى الجسم في كل تلك الأفكار، فالكلام فيها عن الإنسان من حيث هو إنسان، وليس من حيث عرقه أو أرضه أو شكله أو حتى دينه ومذهبه وفلسفته. ومدارها على الإنسان من حيث هو عاقل مريد متكلّم، يعني النظر إلى جوهره العقلي وما يفيض منه. الآن، لأن هذا الأمر غريب عن عموم الناس وأرقى من مستواهم السافل عادةً، فإنه كان ولا يزال في الأمّة الأمريكية مَن يميل إلى نفس ما استقرّ عنده عموم الناس في بقية الأمم، أقصد الميل إلى الجسم والأرض، فنشأت ولا زالت تنشأ فرق وطوائف تريد شدّ الناس نحو الجسم (أعلائية العرق الأبيض القوقازي، مثلاً) أو الأرض (رفض المهاجرين، أعلائية المولود على الأرض الأمريكية على مَن سواه ممن صار أمريكياً بالتجنّس أو على غير الأمريكي مطلقاً، مثلاً). والصراع مستمر ما بين أنصار الفكرة ودعاة الجسم والأرض، وإن كانت الأكثرية لا تزال مناصرة للفكرة وقائمة بها ولا يوجد عادةً مَن يصرّح جهاراً نهاراً بنقض الفكرة الأمريكية جذرياً. مثلاً قد تجد رافض المهاجرين يقول "أنا أرفض المهاجرين غير القانونيين، وليس القانونيين". أو تجد المعتد بعلو أصحاب العرق الأبيض الأوروبي يقول "نحن أعلى لأننا أكثر حفاظاً على الفكرة الأمريكية، بينما أصحاب الأعراق الأخرى يميلون إلى العبودية وما يناقض الفكرة" ونحو ذلك من عبارات، تبيّن أن عنصريتهم للجسم وتعصبهم للأرض مبني حسب تنظيرهم على نفس الفكرة الأمريكية بزعمهم وليس مناقضةً لها، فهذا نوع مخفف من الاعتقاد بالفكرة مع تحريف لها لكنه على أية حال أخفّ وأحسن حالاً ممن ينقض الفكرة جوهرياً ولا

يبالي بها مطلقاً وهذا مع وجوده بالتأكيد بحكم سفالة الكثير من البشر وكسلهم فهو نادر وقليل أو غير ظاهر ظهوراً معتبراً.

بالنسبة لمبدأ الروح، أبرز أمّة قامت على مبدأ الروح، هي الأمّة الإسلامية. وخلاصة المبدأ في آية وفي رواية. أمّا الآية فقوله تعالى {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير}. وأما الرواية فقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم {لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي، ولا لأبيض على أسود ولا لأسود على أبيض، إلا بالتقوى. كلكم لآدم وآدم من تراب}. لا الآية ولا الرواية نفت وجود أفضلية لبعض الناس على بعض نفياً مطلقاً، بل أثبتت وجود أفضلية وهي {أتقاكم} و {بالتقوى}. فالتقوى هي معيار التفاضل، وليس الجنس (ذكراً وأنثى)، ولا نمط الاجتماع والأرض (شعوباً وقبائل)، ولا اللغة (عربي على عجمي)، ولا العرق (أبيض وأسود)، هذه كلها معايير التفاضل الشائعة في الماضي والحاضر في البشرية. بقي معيار واحد وهو التقوى. التقوى أمر {عند الله} وليس عند الناس. وقال النبي وأشار إلى قلبه {التقوى ههنا}، والقلب لا يمكن لإنسان آخر أن يعرف محتواه بدليل رواية تأنيب النبي لأسامة حين قتل مَن تشهد أي أظهر قولاً بحجّة أنه لم يقصد الإيمان لكن قصد التعوذ من القتل فقال النبي {هلا شققت عن قلبه} فأنكر عليه ذلك إنكاراً شديداً. بالتالي جعل معيار التقوى هو معيار التفاضل بين الناس، وهو معيار {عند الله} وفي في القلب الذي لا يمكن لإنسان أن يطلع عليه، هو جعل المساواة في الدنيا بين الناس أمراً حتمياً مطلقاً. نعم من الناحية النظرية أثبت التفاضل بين الناس بالتقوى، لكن استحالة قياس تقوى الناس من قِبَل الناس يعني نفي التفاضل بين الناس من الناحية العملية. وحين قالت الآية {أكرمكم عند الله} رفعت أحكام الناس بعضهم على بعض من هذه الجهة، وكذلك جعلت المتقي هو الذي يطلب الكرامة بتقواه عند الله وفي الآخرة الباقية وليس عند الناس وفي الدنيا. فهذا تأسيس لأمّة على مستويين، ظاهري وباطني. على المستوى الظاهري، المساواة بين الناس مطلقاً. على المستوى الباطني، التفاضل بين الناس بالتقوى. هذا أصل الأمر. لكن ما الذي حدث واقعياً وعملياً؟ الذي حدث هو تقسيم الناس إلى منّا وليس منّا بناء على معايير التقوى الظاهرة، والدين الظاهر. أي صار الدين هو سبب التقسيم. والممارسة التاريخية والحاضرة للمسلمين، صارت تجمع ما بين معايير التفاضل الجاهلية والإسلامية معاً، أي صار التفاضل بالممارسة وإن لم يكن دائماً بالتنظير وإن كان أحياناً حتى مع التنظير، يتم عبر التمايز الجنسي (الذكر أفضل من الأنثى)، والتمايز الاجتماعي (الشعب أو القبيلة أو العائلة أو الدرجة في العائلة كما في العوائل الملكية)، والتمايز اللغوي (التركية أفضل لغة، أو الفارسية، أو العربية مثلاً)، والتمايز العرقي (الأبيض

أفضل من الأسود، أو الأسود أفضل من الأبيض، أو "تفضيل الكلاب على كثير ممن لبس الثياب"! في بعض الحالات المتطرفة)، وتمت إضافة عامل آخر للتفريق بين الناس وهو عامل الدين ("لا يُقتَل مسلم بكافر"، كل قيود الزواج بين المختلفين في الدين، الشعور العالم بوجوب استعلاء المسلم على غير المسلم، مثلاً)، ثم تم التفريع على التمييز بالدين فصار التمييز بالفرقة (السني أفضل من الشيعي، الشيعي أفضل من السني، مثلاً)، ثم تمت التفريع على الفرقة فصار التمييز بالطائفة داخل الفرقة (الأشعري أفضل من الوهابي، الأخباري أفضل من الأصولي عند الإمامية، مثلاً)، ثم تم التمييز ما بين الأحزاب داخل الطائفة الواحدة وهكذا. فعملياً، الأمّة الإسلامية التي كان من المفترض أن تكون أكثر الأمم قياماً بالمساواة على جميع الأصعدة الظاهرية، صارت كما هي اليوم أشدّ الأمم في عدم المساواة أو من أشدّها على جميع الأصعدة مع إضافة عامل الدين وفروعه الكثيرة التي كل واحد منها أشدّ ضيقاً من الذي قبله. كما بيّنا في المثال الأمريكي القائم على مبدأ العقل، فإن ما حدث في التاريخ والواقع الإسلامي متوقع، لأن النبي جاء بمبدأ أعلى بكثير من حال أكثر الناس، فارتدّوا ردّة شديدة إلى أسوأ مما كانوا عليه حتى في الجاهلية، من باب ردّة الفعل المساوية للفعل في القوة والمعاكسة له في الاتجاه كما يقال في الفيزياء. أراد النبي تعليق أساس الأمّة بالعرش، فارتدت إلى ما تحت الثرى. تماماً كما حدث في أمريكا على مستوى آخر، حيث كان تأسيس الأمّة على أساس عقلي جعل بعض أسوأ مظاهر العنصرية الجسمانية وأعتاها تنشأ على أرضها والكلام عن العنصرية شائع فيهم بنحو لا تجده في الأمم الأخرى عادة، ليس لأن تلك الأمم الأخرى أقلّ عنصرية بل هي عنصرية حتى النخاع لكن لأنها معتادة على العنصرية فلا يوجد لديها شيء أعلى منه تقارن نفسها به، أما الأمريكان فلأن لديهم المثال العقلي والفكرة الأمريكية التأسيسية أمامهم بل فوق رؤوسهم على الدوام فالمقارنة به تجعلهم يشعرون بما يشعرون به ويعانون مما يعانون به. الأمّة الإسلامية احتوت مبدأ الجسم والأرض، لكن لم تستطع احتواء مبدأ العقل تحت نظرتها الروحية الشاملة، وإن كانت أفضل الأمم تاريخياً في قبولها لمختلف الأفكار وقبولها للاجتهاد كأصل محترم فلأنها مؤسسة على الروح الأعلى من العقل استطاعت قبول الأفكار الكثيرة المختلفة، لكن مع معاناة شديدة من الكثير جداً من المسلمين فنشأت العقائد لتنافس الأفكار وصارت تتصادم معها وصار الإسلام عقيدة خاصة أي فكرة خاصة فدخل في صراع مع بقية الأفكار فهبطت الأمّة من درجة الروح إلى درجة العقل بالضرورة، ثم مع قتل مبدأ الروح أو غيابه بسبب تحوّل الإسلام إلى عقيدة فكرية خاصة انفلت حبل الأمّة فارتدّت إلى الجسم والأرض، ولأن مبدأ الجسم والأرض غريب عن جوهر الأمّة وقاعدتها التأسيسية فلم تجد الاطمئنان هنا فهبطت إلى ما تحته، وصار المبدأ الحاكم هو

مبدأ القوة العنيفة الذي يتم إرجاع كل شيء إليه عملياً، ومن هنا كان مبدأ علو الحاكم ورجوع الأمّة إلى رأيه وحكمه ووجوب الخضوع لطاعته مهما كان ظالماً فاسقاً يمثّل الدرك الأسفل الذي بلغته الأمّة، ولذلك الأمّة اليوم هي أشدّ الأمم خضوعاً للحكام الظالمين على الأرض عموماً بنحو لا مثيل له في أي مكان حين تنظر له من جميع الجهات، وهو أمر أكثر انحطاطاً مما كان عليه العرب في الجاهلية ذاتها. فالإسلام جاء للعرب بفرصة تأسيس أمّة عرشية، فإذا بها ترتد إلى ما هو أسوأ من حالها في الجاهلية. لكن المقاومة على ضعفها مستمرة، ومن أهمّ أسباب ضعف المقاومة رضوخ الشيوخ-الذين كان من المفروض أن يجددوا الروح الإسلامية- إلى الحكام الذين يريدون أن تكون القوّة العنيفة هي قاعدة الأمّة، أو إلى العوام الذين يريدون أن تكون الأجسام والأرض هي قاعدة الأمّة، أو إلى المتعصّبين الذين يريدون أن تكون العقيدة الفكرية الخاصة هي قاعدة الأمّة. ونادراً ما يوجد مَن يخرج عن هذا النمط.

الحاصل: لدينا ثلاثة مبادئ لإقامة الأمم بشكل عام. مبدأ الجسم وفرعه الأرض الجغرافية، ومبدأ العقل وصورته الفكرة الوجودية والحقوقية السياسية، ومبدأ الروح وتجليه في الوحي والرسالة الإلهية. الذين يعجزون عن الارتقاء إلى مبدأ العقل، لن يستطيعوا من باب أولى الارتقاء إلى مبدأ الروح. لذلك أول الإصلاح هو الارتقاء إلى مبدأ العقل، ثم حين يستقرّ الناس في هذا المقام يمكن الحديث عن الارتقاء إلى مبدأ الروح، فلا معراج إلى العرش قبل المرور بالسماء.

...

قالت (بعدما قرأت مقالتي في سورة البقرة المذكورة سابقاً): كيف يمكن نربط بين أن الانسان بطبعه مفكر يشك ليصل إلى اليقين، وبين أزلية الممكنات وأنه مستحق لذلك منذ الأزل ؟

قلت: ما العلاقة بين الشك للوصول لليقين وبين أزلية الممكنات؟ لم أفهم الربط ولماذا تجدين التوفيق بين هاتين الفكرتين صعباً أو مستحيلاً؟ يا ليت لو تشرحي لي أكثر.

قالت: في شرحك لأية[وماكانوا مهتدين] وشرحك للأيه بأنهم أزلا وأبدا لن يهتدوا أحسست بالشفقه وربطت ذلك تلقائيا بإن الأنسان بطبعه مُعرض للشك والتراجع والتذبذب(ينافق) بحكم المؤثرات والظروف من حوله.. لستُ متعمقه بعلم العقيده ويبدو أنه أعمق مما تصورت. اتمنى وضحت فكرتي؟

قلت: النفس الإنسانية مخلوقة على الفطرة، مما يعني أنها قابلة من حيث جوهرها للإيمان والعلم والحق. بالتالي، لا يوجد أي كلام عن جبر للنفس على الكفر والضلال أزلاً. ولو كان

توجد نفوس مجبورة لما قال الله "وما كنّا معذبين حتى نبعث رسولاً" بل لعذبهم فوراً ولما كان ثمّة داعي لإرسال رسل ومعاناتهم من أجل نفوس ستدخل النار جبراً أزلاً.

وحين أدخلهم النار قال {تجزون ما كنتم تعملون} وليس: أنتم هنا لأني خلقتكم للنار.

الكلام في المقالة عن أمر أكثر تجريداً من هذا الاعتبار النفساني والشخصي.

...

{كان الناس أمّة واحدة} كيف والله يقول "ولا يزالون مختلفين"؟

إن كانت هذه الأمّة مبنية على أي اعتبار جسماني فالأجسام مختلفة، أو مبنية على اعتبار عقلاني فكري فالأفكار متضادة مختلفة، أو مبنية على دين ووحي فالأديان الناس ومللهم ومذاهبهم وفرقهم وطوائفهم أيضاً مختلفة وتحتمل الاختلاف. فما الجواب؟

قال الله {إن هذه أمّتكم أمّة واحدة وأنا ربّكم فاعبدون} فأراد إعادة الناس إلى الوحدة بعد الفرقة، لكن يبقى السؤال السابق وهو كيف يمكن إقامة الأمّة العالَمية الإنسانية الواحدة إذا كانت الاختلافات قائمة في الأجسام والعقول والأديان؟

مفتاح الجواب في الآية ذاتها وهو قوله {وأنا ربّكم فاعبدون} فعامل التوحيد هو {أنا ربكم فاعبدون} و{أنا} وحدة، و{ربكم} رب واحد للكثرة التي هي أنتم.

فإن قلت: لكن بقي مسألة الاختلاف القائمة في أمر الربوبية وتعريفها وتحديدها بل قبل ذلك إثبات وجودها، وهذه كلها تدخلها اختلافات الأديان والعقول، وتعارضها من وجه حواس الأجسام، بالتالي ستبقى عوامل الاختلاف قائمة.

أقول: كلّا. لأن شرح {أنا ربكم} يتضمّن كل تلك الاختلافات ويستوعبها ويعلو عليها. وذلك من حيث قوله "تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضا أرباباً من دون الله". مدار التوحيد في حدّه الأعلى هو على {ألا نعبد إلا الله} لكن هذا قد يقع فيه اختلاف، فنزل درجة ووضع حدّاً أوسطاً للتوحيد فقال {ولا نشرك به شيئاً} وهو سلب وليس إثبات مثل "نعبد إلا الله" فهنا أمر بالعبادة الإيجابية لكن تنزّل إلى النفي السلبي "ولا نشرك" وهو أيسر على النفوس لأنه عدم فعل بدلاً من الفعل. لكن حتى هذا قد يقع فيه اختلاف، فنزل إلى الحدّ الأدنى الأخير للتوحيد بين الناس وهو {ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله}. وهنا نصل إلى الفصل ما بين اتخاذ إنسان لإنسان آخر كربّ اختياراً وطوعاً، أو اتخاذ إنسان لإنسان آخر كربّ جبراً وكرهاً، فهذا الحد الأدنى ينقسم إلى طبقتين، أعلاها قد يحتمل الاختلاف الذي لا مجال لرفعه وهو اتخاذ بعض الناس لإنسان ما ربّاً من دون الله، فإن اختار ذلك طوعاً فلا مجال لمنع ظهور مثل هذه النزعات، لكن ما يمكن الاتفاق عليه هو عدم إجبار إنسان لإنسان لكي يتخذه ربّاً، لأن الإجبار لا يمكن أن يكون مبدأً

مقبولاً من المجبور لأنه مجبور فلا إرادة له، فلا يكون الإجبار إلا من المُجبِر، والمُجبر بإقراره بمبدأ الجبر على غيره يكون قد أقرّ بجواز إجبار غيره له لأن المبدأ واحد، وبالتالي تجوز بل تجب معاداته حتى يتم رفع إجباره عن غيره من الناس، ومن هذا القبيل فرعون الذي قال "أنا ربكم" فعبده الكثير اختياراً "استخف قومه فأطاعوه"، لكن أراد قهر وجبر البعض الآخر "إنا فوقهم قاهرون"، فعلى مستوى الدنيا استحق العقوبة بقهره واستعباده هذا وإن لم يفعل أي شيء آخر. إذن، الحدّ الأدنى لتوحيد الناس هو إعمال مبدأ "لا إكراه في الدين" و لا جبرية وقهر على شيء ونفي العدوان "فلا عدوان إلا على الظالمين".

الأمم الحالية كلها بلا استثناء تقوم إما داخلياً وإما خارجياً على نوع ما من مبدأ الإكراه والعدوان، بدرجة أو بأخرى. لذلك لابد من استمرارية العدوان المتبادل بين الناس وتفرّق الأمم. فالأمّة القائمة على مبدأ الجسم تنفي غيرها، والأمّة القائمة على مبدأ العقل تنفي وتحارب وترفض أي أمّة لا تتناسب مع فكرتها فلا تحتمل اختلاف الأفكار في الواقع، والأمّة القائمة على مبدأ الدين أيضاً ترفض وتستعلي على الأمم التي لا دين لها أو لها دين غير دينها. فلا يمكن توحيد الناس في أمّة واحدة لا بجسم ولا بعقل ولا بدين، بل التوحيد يمكن فقط بالنظر إلى مبدأ الإرادة، أي حرية الإرادة.

طريقة ظهور مبدأ الإرادة في نظام عام شامل للناس جميعاً هو بوضع إجراءات تضمن عدم إجبار الناس بعضهم بعضاً، وإجراءات لإظهار كل فرد لإرادته، وإجراءات لجمع الناس ذوي الإرادة المشتركة لتطبيق إرادتهم في مجالهم الخاص بهم، وإجراءات لتطبيق إرادة معينة في حال تعارضت الإرادات بحسب قاعدة عادلة كقاعدة الأكثرية.

بهذه الطريقة يمكن لجميع الناس في الأرض كلها أن يكون لهم نظام واحد عام، داخله أنظمة كثيرة مختلفة، مع فتح المجال للناس من ذوي الإرادة الواحدة للانتقال بين الأنظمة والدخول في النظام الخاص الذي يمثّل إرادتهم تحديداً. الشيء الوحيد الممنوع والذي هو أساس النظام العام هو الإكراه والعدوان بين الأحرار الذين هم الناس جميعاً بالأصالة. كل ما سوى ذلك من تجليات الإرادة الحرة المختارة يصبح مقبولاً، أيا كانت الديانة أو الفكرة أو الصورة الحسّية التي تريد التجلي فيها.

على هذا الأساس، سيكون في الأرض مثلاً من الناحية الاقتصادية بلدان تقيم نظاماً رأسمالياً، وبلدان تقيم نظاماً اشتراكياً، وهكذا في بقية الأنظمة وأنواع كل نظام اقتصادي منها. كذلك في كل مسألة صغيرة وكبيرة، طالما أنها تمرّ من تحت مظلّة عدم الإكراه والعدوان الأصلي، واختار الناس الدخول طوعاً في ذلك النظام وصناعته.

الشيء الوحيد الذي يوحّد الناس هو الإرادة، فكل إرادة في كل فرد تساوي كل إرادة في كل فرد آخر، جوهرياً. وكل إرادة تريد التحقق والظهور. وكل إرادة تستحق ذلك ذاتياً بدون أي إضافة أخرى، بل مجرّد وجود الإرادة كافٍ لمشروعية ظهورها، ما لم يكن في ذلك الظهور إكراه لإرادة أخرى في عدم الظهور أو الظهور بنحو مخالف لها أو العدوان على المريدين لأنهم تمثّلوا إرادتهم بصورة معينة. لأن الإنسان الذي يجيز لنفسه الإكراه والعدوان يقول ضمنياً " إرادتي أولى من إرادة مَن أكرهته واعتديت عليه". وهذا القول ظلم، والفعل ظلم. وعدلاً يمكن ردّ ذلك عليه وأن يقال له "بما أنك ترى إمكان كون إرادة أولى من إرادة حرّة لإنسان حرّ مثلك، فقد أجزت لغيرك إكراهك والعدوان عليك بنفس الحجّة".

لا يمكن بناء أمة واحدة على قاعدة الحس ولا الخيال ولا الشعور ولا الفكر، لكن يمكن بنائها فقط على الإرادة. ولذلك {كان الناس أمّة واحدة} و {إن هذه أمّتكم أمّة واحدة وأنا ربكم} تعني أنكم كلكم سواسية من حيث إرادتكم لأنكم عباد سواسية بالنسبة لرب واحد، فهو وحده الذي إرادته لا راد لها في الحقيقة الوجودية، وأما البقية فسواسية لأن لا أحد رب على أي أحد آخر، بل كلكم عباد بالنسبة له فكلكم أحرار بالنسبة لبعضكم البعض. فالإيمان بوحدة رب الناس يعني التأسيس لأمّة واحدة تلمّ شمل جميع الناس.

...

قالت ما حاصله: لماذا ذكر الله في القرءان خلق الإنس من طين والجن من النار لكن لم يذكر خلق الملائكة من نور؟

قلت ما حاصله: لعله لأن ذلك مفهوم من اسم "الملائكة"، فإن فيه معنى الألوكة وهي الرسالة، والرسالة نور. وفيه معنى الملك وهو الشدّة والشدّة من القوة والقوة طاقة. فكأن معنى الملائكة الطاقة النورانية.

...

ما لا يحيا بالصدق يستحق المحق.

...

ليس كل إرادة فردية هوى، لكن الهوى ما يُفسِد فقط. لقوله {لو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومَن فيهن}.

...

جوهر الإنسان: إرادة.

تستطيع أن تؤثر على الناس في أفكارهم فيغيّرونها، كأن تستعبد أناساً أو تنشئ دولة ذات فكر وقيم معينة وحتى دين معين، فإذا بالناس بعد فترة يعتادون ذلك الفكر ويقبلون ذلك الدين

حتى وهم عبيد فيأخذون دين أسيادهم، كالأفارقة في أمريكا مثلاً الذين صار معظمهم من المسيحيين وهو دين الذين استعبدوهم.

وقد تستطيع أن تؤثر على الناس في مشاعرهم وخيالاتهم، وحتى في طريقة لبسهم وعيشهم الجسماني، وكيفية ترتيبهم لشؤون جسمهم المختلفة إلى حد كبير. هذا كله ممكن ويصبح تلقائياً بعد فترة وعفوياً لا يشعر به الذين قبلوه من غيرهم ممن قهرهم وأطّرهم. فتصبح أنماطاً اجتماعية مقبولة وسائدة لعل العامّة أنفسهم يستنكرون على مَن يخالفهم فيها، هذا وهم العامّة الذين رضخوا هم أو سلفهم لمن جبرهم على تلك الأنماط.

الشيء الوحيد الذي لا تستطيع أن تغيّره في الإنسان بشكل جماعي أو حتى بشكل مباشر بدون أن يستشعر ذلك فوراً ويستنفر له هو إرادته. ليس فكره ولا مشاعره ولا خيالاته ولا بدنه ولا أنماطه الاجتماعية.

الإرادة فردية ذاتية في كل فرد، يشعر كل فرد حين تُنتَهَك وجدانياً مباشرةً بدون الحاجة حتى إلى التحليل العقلي ولا أي شيء غير الوجدان المباشر الذاتي له. لذلك قهر الإرادة لابد أن يتم على مستوى فردي، ومستمر ومتجدد.

للإرادة خصائص:

منها أنها فردية مطلقة. بمعنى أن كل فرد له إرادته الخاصة به، وهي مطلقة الفردية بمعنى أنه لا يمكن نقلها للغير ذاتياً. الفكر تستطيع أن تتداوله وتكون الفكرة التي عندك تماثل تماماً الفكرة التي عند غيرك، لكن الإرادة من حيث ذاتها لا يمكن نقلها ولا إشاعتها.

وَمنها أنها مجرّدة مطلقاً. بمعنى أن جوهر الإرادة مجرّد وليس متجسّد في صورة معينة لا فكرية ولا شعورية ولا خيالية ولا جسمانية. نعم تعلّقات الإرادة تتجسّد، لكن جوهر الإرادة مجرّد. ولذلك يمكن توحيد الناس على مستوى الإرادة لأن التوحيد لا يمكن إلا على مستوى التجريد، وأعلى المجرّدات في الناس جميعاً هو إرادتهم. فأنت مريد، بالتالي القيود الصورية التي يختلف الناس فيها ويتميّز بعضهم عن بعض فيها كلها تبدو مصطنعة بل هي عادةً كذلك، كتحزّب الناس بحسب ألوانهم أو أرضهم أو مذاهبهم أو غير ذلك من الاعتبارات التي كلها في أحسن الأحوال بعض أشكال تعلّق الإرادة.

الإرادة تطلب التحقق والتوسّع.

أمّا التحقق فأنت تؤثر في العالَم المحيط بالمريد وتتجسّد فيه، فالإرادة في ذات الفرد لكنها تطلب التمثّل في محيط الفرد. ومحيط الإرادة داخلي وخارجي، فالداخلي هو العالَم النفسي

الذهني للفرد، والخارجي هو العالَم الطبيعي الظاهري حول الفرد. الأصل أن يكون عالَمك الذهني والخارجي متحدان، لكن حين يجد الفرد أن إرادته غير متحققة في العالَم الخارجي يبدأ-بطرق كثيرة-بإحداث فصل ما بين ذهنه وخارجه، حتى يحقق إرادته في عالَمه الذهني، كذلك حين يجد أن عالَمه الذهني لا يحقق إرادته سيحدث فصلاً بين الذهني والخارجي ويعمل على التركيز على الخارجي مع الإعراض عن الذهني وحجبه بطرق كثيرة، وهذه كلها أمراض. كلنا نعرف الفصل ما بين الذهني والخارجي في حالات كالأحلام المنامية أو كالخيالات أثناء اليقظة التي ترى فيها في ذهنك عالَماً مغايراً لذات العالَم الخارجي الذي أنت فيه الآن في الطبيعة، لكن هذه حالات مخففة وعادية نسبياً، وتستطيع أن ترى الحالات الشديدة والحادّة في المصاب بالفصام الحاد أو في متعاطي المخدرات أو في المتعصبين للعقائد الوهمية أو المنهمكين في السعي وراء المال والمناصب الدنيوية ونحو ذلك، فهؤلاء يفصلون الذهني عن الخارجي مع تقديم أحدهما على الاخر بشدّة، وأصل ذلك رؤيتهم لعدم استجابة الواقع الذهني أو الخارجي أو كلاهما لإرادتهم. بعبارة مختصرة: الأصل وحدة العالَم عند المريد الذي يجد العالَم مستجيباً لإرادته، وهي متحققة فيه. فإن لم يجد التحقق، انفصم بدرجة أو بأخرى، بشكل أو بآخر.

أما التوسّع فهو مرحلة بعد التحقق. الإرادة مطلقة بدليل أنها لا ترضى بالحد. إذا تحقق منها شيء، لم تسكن عنده أبداً أو لم تسكن عنده إلا قليلاً أو لابد ولو بعد حين أن تتحرّك من عنده وتطلب ما هو أوسع وأكثر وأكبر منه، هذه ثلاث احتمالات لثلاث أصناف من المريدين واختلافهم في هذا لاعتبارات مختلفة لا تهمّنا الآن. وتستطيع أن تعرف ذلك من نفسك، انظر كيف أنك تسعى لشيء فإذا تحقق طلبت ما فوقه أو تركته وطلبت غيره لأنك لم تعد تجد فيه رضاك. بديهي أنه لا توسّع بدون تحقق قبله، لذلك قلنا التحقق ثم التوسّع.

من هنا تعرف لماذا جمع القرءان بينهما وبهذا الترتيب في قوله في أصحاب الجنّة {لهم ما يشاؤون فيها ولدينا مزيد}. فقوله {لهم ما يشاؤون فيها} هو مستوى التحقق للإرادة. وقوله {ولدينا مزيد} هو فتح مطلق لآفاق التوسع للإرادة. هذه الآية أعظم آية في بيان حقيقة الإنسان وحقيقة السعادة وخلاصة الهداية، لا يوجد في كل كتب الأرض والسماء ما هو أكمل منها في البيان ولا يمكن عقلاً تصوّر أبدع منها من هذا الوجه.

الآن، هذا العالَم لا يمكن أن يتحقق فيه مراد الناس جميعاً، بل ولا مراد فرد واحد منه. أما الناس جميعاً فبديهي، لأن مرادات الناس تختلف وتتعارض وهو عالَم واحد لا يحتمل إلا صورة واحدة، ولذلك قال تعالى {ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومَن فيهن}. كذلك لا يمكن التوسع اللانهائي في هذا العالَم، أقصد دار الطبيعة الجسمانية، لأن خصائص

الجسم والطبيعيات تقضي بأن الزيادة على حد معين من التوسع لابد أن يؤدي إلى مفاسد، ومن هنا قيل "الشيء إذا زاد عن حدّه انقلب إلى ضدّه" وهي كلمة صحيحة تماماً، وانظر مثلاً إلى ما هو حادث الآن بسبب سعي الدول الرأسمالية إلى الربح المالي والزيادة فيه باستمرار كيف يؤدي ذلك إلى دمار البيئة والاحتباس الحراري ونحو ذلك مما سيؤدي إلى إبطال ذلك السعي من أساسه عاجلاً أم آجلاً. الأمثلة كثيرة لا نطوّل بذكرها وأنت فيك من الأمثلة ما يكفي إذا تأملت. بالإضافة إلى أن إرادة الكثير من الناس تنقسم إلى إرادة أشياء أو إرادة أشخاص، والأشياء محدودة في الطبيعة فلا يمكن أن تسع جميع الناس بإرادتهم المتوسعة، وأما الأشخاص فلهم إرادتهم الخاصة وقد تتعارض مع إرادتك لهم فتحدث الحروب بمستوياتها وأشكالها المختلفة، ولعل الكثير جداً من مرادات الناس تتعلّق بأناس آخرين، لكن هؤلاء لا يريدونهم في المقابل أو لا يريدونهم بالنحو الذي يريدونهم هم فيه فيقع التعارض. فلا من حيث الأشياء ولا من حيث الأشخاص يمكن تلبية مطالب الإرادة في التحقق والتوسع في هذه الدار الطبيعية.

بالمناسبة، {ما نشاء لمن نريد} تكشف عن الفرق القرآني بين المشيئة والإرادة، أقصد حسب الاصطلاح القرآني، فالمشيئة لـ{ما} أي للأشياء، لكن الإرادة لـ{مَن} أي للأشخاص والعاقلين. هذا وجه. أما في استعمالي هنا فإني أذكر الإرادة بالمعنى الذي يشمل الأشياء والأشخاص معاً. فراجع مثلاً قوله {لهم ما يشاؤون فيها} فإن ذلك قد يُحمَل على كون المشيئة أوسع من الإرادة أي المشيئة تشمل الأشياء والأشخاص، فتكون شاملة. لكن قد تدل على الأشياء فقط لقوله {ما يشاؤون} وليس "مَن يشاؤون"، فتختص بالأشياء فقط، فتبقى إرادة الأشخاص خارجة عن مدار الجنّة بحسب تعبير هذه الآية. لكن هذا ليس ضرورياً، لأن الله تعالى ذاته عبّر القرءان عنه بكلمة {ما} كما في قوله {ولا أنتم عابدون ما أعبد}. كذلك توجد أدلة أخرى على أن اسم المشيئة أوسع من الإرادة في الله تعالى، لقوله "لو شاء الله" لكذا وكذا مما لم يتحقق، لكن قوله "الله يفعل ما يريد"، فالإرادة ما تم تفعيله، لكن المشيئة ليست بالضرورة تتفعّل، فكل مُراد واقع تحت المشيئة، لكن ليس كل مشيئة مُرادَة، فالمشيئة أوسع من الإرادة، فيصح التعبير بالمشيئة عن ما يشمل الإرادة، ومن هذا الوجه تكون {لهم ما يشاؤون فيها} شاملة للكل بأعلى عبارة. من فوائد هذا التحليل التمييز بين تعلّق الإرادة بالأشياء وبالأشخاص، والتمييز ما بين الممكنات والواقعات. فهذه المفردات مهمّة للتأمل في إرادتك ومعرفة حقيقتك.

نرجع. بما أن الطبيعة لا تحقق الإرادة، لكن الطبيعة تحقق شهوات الجسم، فكل ما يشتهيه الجسم موجود في الطبيعة بشكل عام، كالطعام والشراب والجماع وما أشبه، فهذا

يدلّ على أن الإرادة ليست من الجسم، بل هي من شيء آخر في ذاتنا غير جسمنا، وهذا ما نسمّيه النفس. إرادتنا برهان مفارقة نفوسنا لأجسامنا، وأن نفوسنا ليست من دار الطبيعة.

للنفس المريدة دار أخرى قابلة لتلبية مطلبها، كما أن الجسم له دار تلبّي مطلبه. وتلك هي الدار الآخرة، العليا المختلفة عن الدنيا. لأن الإرادة تطلب التوسع إلى ما لا نهاية، فدار النفس لابد أن تكون أبدية إذ ما لم يكن أبدياً فهو منقطع وما كان منقطعاً فلا يقبل التوسع إلى ما لا نهاية والزيادة المطلقة غير المحدودة.

ما مصدر الإرادة؟ أي هل يوجد شيء سابق على الإرادة؟

لابد من الحياة العاقلة فقط. جوهر الإرادة لا يحتاج إلى الفكرة والعلم، وإن كان السعي لتحقيق الإرادة وتوسيعها قد يحتاج إلى الفكر والعلم، أي العلم وسيلة الإرادة وليس مقصداً ذاتياً لها. ولذلك قد تجد الإنسان يرفض التعلّم، أو يتعلّم ثم ينسى أو يُعرِض عن ما تعلّمه، لأنه يريد تحقيق إرادة له أو توسيعها. فالعلم لا يهدي الإرادة بالضرورة ويغيره تعلقاتها وصورتها. ولهذا أمثلة كثيرة في الواقع وفي القرءان مثل {وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً} وكذلك {وأضلّه الله على علم}.

أما جوهر الإرادة فيبدو أنه سابق على كل فكرة وعلم خاص، بل هو شيء ذاتي يبدأ ظهوره حتى في الطفل، ومن هنا صعوبة ما يسمّى "التربية" التي ما هي في الحقيقة إلا تعويد الإنسان على قمع إرادته لصالح شيء غيره. لا نحتاج إلى تعليم إنسان أن يكون مريداً ويسعى لتحقيق مراده ويتوسع فيه، فهذا أمر فطري، لكن ما يحتاجون إليه هو تعليم الإنسان أفكاراً معينة أو أن يشعر بشكل معين أو يتخيّل أشياء معينة أو يتصرف بجسمه بشكل دون آخر. الطفل يولد مريد، لكنه بعد التربية يصبح سياسياً يحسب بشهواته الحسّية ثم بعد ذلك يصبح متخيلاً شاعراً أو يصبح مفكراً، هذه كلها انحطاطات عن جوهره الفطري الأولي السليم. وكلها وسائل ضرورية للعيش المشترك في المجتمع الذي هو أضيق حتى من الطبيعة من حيث تأطير وقمع الإرادة الفردية. الطبيعة ضيقة، لكن المجتمع سجن. الطبيعة أشياء، لكن المجتمع أشخاص، والمريد يرى صعوبة التحقق والتوسع في الطبيعة والمجتمع معاً. فلا مجال لرضا إنسان في هذه الطبيعة والمجتمعات، أي في الدنيا، كائناً ما كان حاله ووضعه. لذلك قال القرءان {فأعرض عن مَن تولّى عن ذكرنا ولم يُرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم} فقصره إرادته على الحياة الدنيا دليل على شدّة عذابه وهلاكه، فهذا كأن تقول: فلان لم تعد له شهوة إلا للأكل من فضلات الخنازير. كونه وصل إلى هذه المرحلة من الشهوة والانحصار فيها بحكم الضرورة لكنه شرح صدره بهذا واطمأن به، دليل على مدى انحطاطه وسوء حاله. كذلك

الحال في الإرادة التي تقتصر على {الحياة الدنيا}، فإن ذلك دليل على مدى الانحطاط الذي بلغته وسوء مرضها وشدّة مصيبتها.

{اصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه} الإرادة تطلب تأثر الواقع المحيط بها واستجابته لها. هنا نرى هؤلاء الذين {يريدون وجهه} كيف تمثّلوا ذلك وبأي صورة توسّلوا إلى مرادهم هذا؟ وسيلتهم هي {يدعون ربهم}، لأن الله قال "ادعوني أستجب لكم". إرادتهم وجه ربهم تعني إرادتهم استجابة ربهم لهم. والدعاء تجلى للإرادة في طلب أو سؤال أو دعوة إلى شيء ما بحسب المراد. فهذه إرادة الله.

ثم قال {مَن أراد الآخرة} فأثبت إرادة للآخرة، وهي عالَم غير عالَم الدنيا. فكيف يحدث التأثير في ذلك العالَم الأخروي؟ قال بعدها {وسعى لها سعيها وهو مؤمن} من أجل معرفة السعي الصحيح والإيمان الصحيح احتاجت النفس العلم والوحي الكاشف عن طبيعة الآخرة كما أن السعي في الدنيا يحتاج إلى الكشف عن طبيعتها الخاصة بها. الآخرة تنقسم إلى قسمين، جنة حيث {لهم ما يشاؤون فهيا ولدينا مزيد}، ونار حيث {كلما أرادوا أن يخرجوا منها من غم أعيدوا فيها وذوقوا عذاب الحريق}. يعني قسم تتحقق فيه الإرادة وتتسع إلى ما لا نهاية، وقسم لا تتحقق فيه الإرادة (لكن ليس مطلقاً بدليل "إن يستغيثوا يغاثوا" فبهذا القدر تحققت إرادتهم بالاستغاثة، وإن كانت الصورة مؤلمة، فالله أرحم وأكرم من أن يخلق شيئاً ولا يعطيه ما يناسبه ولو بالحدّ الأدنى، هذا فضلاً عن أن النار هي نتيجة إرادتهم النفسية بدليل "إنما تجزون ما كنتم تعملون"). كيف نعرف أن الآخرة فيها جنّة ونار؟ لأننا وجدنا الدنيا فيها جنة ونار بالنسبة للجسم، فالجسم إما أن تتحقق شهوته وإما أن لا تحقق، ونحن نرى في أجسامنا ومَن حولنا أن بعض الناس شهوات جسمه متحققة ومتسعة إلى أقصى حد يقبله الجسم فهذا القدر واقعي، وبعض الناس يموت جوعاً وعطشاً ولا يجد جماعاً ولا لذّة، ثم الناس بعد ذلك درجات ما بين هذين. فعرفنا من هنا بالأمثال أن الآخرة أيضاً فيها دار تحقق للنفس مرادها، ودار لا تتحقق فيها للنفس مرادها. والأمر يحتمل المزيد من البسط والشرح، لكن هذه إشارة سريعة حتى لا نترك الأمر مهملاً مبهماً.

الحاصل: تأمل في إرادتك حتى تعرف بإذن ربّك ما هي ذاتك ومحيطك وما يجب أن يكون له وبه عملك.
لمزيد من الدراسة القرآنية في موضوع الإرادة، انظر الآيات التي فيها هذه المفردات: الإرادة، المشيئة، الاختيار، الهوى، العدوان، الجبر، الوكالة، الحفظ، الحرية، العبودية، الدعاء، السؤال،

الأمر، الطاعة، المعصية، الاتباع. هذه بعض الكلمات التي إذا درست آياتها ازداد اتضاح الصورة لك بإذن الله. والله مع المتّقين.

...

لإقامة الأمّة الواحدة، القاعدة هي: حرية الإرادة الفردية، وعدم الإكراه، وعدم العدوان. فقط لا غير. كل ما سوى ذلك فروع لهذه القاعدة.

...

تأمل ثلاثيات الفاتحة.

١-{بسم الله الرحمن الرحيم}

فقوله {بسم} من ثلاثة أحرف، بدلاً من "باسم" ذات الأربعة أحرف كقوله "اقرأ باسم ربك".

وقوله {الله الرحمن الرحيم} ثلاثة. إذن، أشار للاسم الواحد بثلاثة أحرف، ثم أشار إلى ثلاثة أسماء.

٢-{الحمد لله رب العالمين. الرحمن الرحيم. مالك يوم الدين} ثلاثة عوالم، الدنيا والبرزخ والآخرة. هذه العوالم التي ستمرّ بها النفس، من الفانية إلى البرزخية إلى الباقية.

٣-{إياك نعبد} واحد، {وإياك نستعين} اثنان، {اهدنا الصراط المستقيم} ثلاثة. هذه الثلاث صلات بين النفس وربها، عبادة واستعانة وسؤال هداية.

٤-{صراط الذين أنعمت عليهم} واحد، {غير المغضوب عليهم} اثنان، {ولا الضالين} ثلاثة. ثلاثة أصناف من النفوس. فهو صراط واحد لكن له ثلاثة أسماء، كما أن "بسم" هو اسم واحد وله ثلاثة أسماء. وتأمل أن كلمة {صراط} في القرءآن خطّها {صرط} بدون الألف، كما أن "بسم" أصلها "باسم" لكنها جاءت هنا بدون الألف، حفظاً للوترية الثلاثية. فالاسم هو الصراط، وتجليات الاسم هي مبدأ أنواع النفوس ذوات الصراط.

ثم تستطيع أن ترى العلاقات بين الثلاثيات، بالتوازي.

١-فقوله {ب} مع {الله} مع {الحمد لله رب العالمين} مع {إياك نعبد} مع {صراط الذين أنعمت عليهم}.

٢-وقوله {س} مع {الرحمن} مع {الرحمن الرحيم} مع {وإياك نستعين} مع {غير المغضوب عليهم}: فالمغضوب عليه مَن لم يستعن بالرحمن، وسيبدأ ظهور الغضب عليه في عالَم البرزخ،

وسيكون الغضب عليه من الرحمن "إني أخاف أن يمسّك عذاب من الرحمن"، وسيظهر أثر الغضب برؤيته لآثار الرحيم في البرزخ وهي الجنّة وحرمانه منها والعياذ بالله.

٣-وقوله {م} مع {الرحيم} مع {مالك يوم الدين} مع {اهدنا الصراط المستقيم} مع {ولا الضالين}: فالضالين هم الذينلا يسألون الهداية من الرحيم ولا يطلبون الاهتداء في يوم الدين بل همهم الدنيا، ومن ذلك قوله "له دعوة الحق والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء إلا كباسط كفيّه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه وما دعاء الكافرين إلا في ضلال".

...

آدم مثال الفرد، بنو إسرائيل مثال القوم. فاعتبر يا فرد بآدم، واعتبروا يا قوم ببني إسرائيل. لذلك ذكر في المقطع الثالث من سورة البقرة بمثال آدم، ثم جاء في المقطع الرابع بمثال بني إسرائيل.

...

{ومنهم أميّون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون. فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم} فهذا دليل على أن الأمّي قد يكتب الكتاب بيده. وإذا كان يكتب الكتاب فهو يقرأ الكتاب أيضاً إذ لا يوجد كاتب غير قارئ. بالتالي، الأمّي ليس الذي لا يكتب ولا يقرأ من كتاب.

لكن الأمّي هو الذي لا يعلم الكتاب، والذي صلته العقلية به هي الظنّ، {ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب..وإن هم إلا يظنون} فالأمّية مسألة عقلية، لا حرفية خطّية.

...

يعني لكم بالذات وليس بالعمل. (قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس)
.زعموا أن نفوسهم مقدسة ذاتياً بغير كسب ولا تعمل
لأن البقاء في الدنيا لأجل إنما هو فرصة للعمل، فحيث لا قيمة للعمل (فتمنوا الموت إن كنتم صادقين)
بزعمكم. الصبر في الدنيا هو لأنها دار العمل للفوز بالجنة، فمن آمن بالآخرة فقد عرف أنها العليا
.وهي خير وأبقى، فأي معنى للصبر فيها مع علمه بأن له الجنة بالذات أمراً مفروغاً منه، لا معنى

كشف لحقيقة إيمانهم بجوهرية العمل (ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين)
ومحوريته. الجنة في الآخرة مثل الأرض المقدسة في الدنيا، فحيث علموا أن دخول الأرض المقدسة
بشرط الإيمان والعمل والجهاد، والبقاء في الأرض المقدسة كذلك بشروط منها عدم الفساد، وقد علموا
معاقبة الله لهم وتشتيتهم في الأرض بسبب المعاصي والمفاسد، فقد علموا أن الجنة كذلك عند الله
.للمتقين وليس لغيرهم فيها مقاعد

كشف لكفرهم (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يُعمّر ألف سنة) الفعلي بالدار الآخرة، أي بعضهم كفر بها عقلياً وعملياً وبعضهم كفر بها عملياً بدليل حرصه على الدنيا لمجرد الدنيا والتعمير الكمّي فيها، بدلاً من حال المؤمنين بالآخرة عقلياً وعملياً الذين يريدون الدنيا للآخرة والتعمير الكيفي فيها.

...

من جاءته من المسلمين حجة في أي مسألة إيمانية أو عملية أو أخلاقية من القرءان، ثم قدّم عليها غير القرءان، فهو من أصحاب آية (نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون).

...

فالعلم يضر وينفع بإذن الله. بالتالي قوله (أتعبدون من دون الله ما (ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم) لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم) هذه ونحوها من الآيات لا تنطبق على العلم. فالعلم ليس غيراً لله تعالى. الله يضر وينفع، والعلم يضر وينفع، فالعلم تجلٍ إلهي سواء كان جلالياً بصورة عذاب وضر أو جمالياً بصورة رحمة ونفع.

...

ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن يُنزَّل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته مَن يشاء والله ذو الفضل العظيم) من أصحاب هذه الآية من المسلمين: الذين يعاقبون الناس على الكلام، وبالأخص الذين يعاقبون الناس على أي كلام في الدين يخالف ما هم عليه، والدين يشمل كل شيء من أمر الدنيا والآخرة ورب العالمين بدليل "ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار" وبدليل آيات التمكين والنصر والفتح.

...

ثلاث آيات متتاليات، فيها الأمر كله.

(ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين)
أولاً، الملة. تتفرد وتستقل عن أبيك وقومك والكل بدينك. تميل من الخلق إلى الحق، لأن النفس ميالة للخلق لأنها مخلوقة، فالجذب الطبيعي جهة الخلق، لذلك هو (حنيفاً)، فيقاوم هذا الجذب بقوة الروح الناظرة إلى الوحدة، فالحنيف هو المائل من الكثرة إلى الوحدة.

(إنما جُعل السبت على الذين اختلفوا فيه)
ثانياً، الراحة. السبت هو الراحة من طلب المعيشة الجسمانية. لكن لا سبت إلا إن كنت قبله تطلب المعيشة. فالسبت يجمع طلب المعيشة والراحة والتوقف عن طلب المعيشة. الذين اختلفوا في وجوب السبت فطرياً جعله عليهم تشريعياً. فالسبت فرع فطري للملة الإبراهيمية والحنيفية، لأن طلب المعيشة خلق، وأما طلب المعرفة حق، فلابد من التوقف عن الأول للحركة في الآخر.

(ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن)
ثالثاً، الدعوة. بالحنيفية سلمت روحك، بالسبت سلمت نفسك، وبهما نجوت بفضل ربك. فعليك الآن بدعوة غيرك شكراً لنعمة ربك عليك.
كذلك، إذا سألت: لماذا السبت؟ الجواب: للدعوة. تدعو نفسك وتدعو غيرك "عليكم أنفسكم لا يضركم مَن ضل إذا اهتديتم".

...

علّة شيوخنا: الخضوع للحكومات.
علِّة شبابنا: عدم دراسة الآيات.

الخضوع للحكومات غير المشروعة بقبول الجمهور لها قد يكون بالدعوة لها، أو بتبرير وجودها، أو بالسكوت عنها، أو بتثبيط الثائرين عليها.

دراسة القرءان غير مجرد القراءة بالمعنى الشائع لها. الدراسة تعني التعقل الفكري الوجداني المؤدي للتغيّر النفساني.

العِلّة مرض له سبب. إذا تغيّر السبب تغيّر المرض وزال بإذن الله. فالأمة جسد يمرض ويصح. وأساس أمراض أي أُمّة يرجع إلى طبيعة الأمة والمقصد من وجودها. أمتنا لها إرادة حاكمة وروح عالِمة، فحين تخضع للحكومات بدلاً من إقامتها ومراقبتها وتقويمها فإرادتها قد مرضت، وحين لا تدرس الآيات وتتعقلها وتتغيّر بحسبها وترى الوجود والعدم بعيونها فروحها قد مرضت.

انقسمت الأمة إلى شيوخ وعوام، شيوخ يمثّلون الدين وعوام يقلّدون الشيوخ، وكان هذا أساس المرض. لأسباب منها أن هذا أغرى الطغاة لإخضاع الشيوخ حتى يخضع بخضوعهم العوام، ومنها خوف بعض الشيوخ من تثوير العوام وتعريضهم للخطر بدلك وتحمّل مسؤوليتهم حسب تصورهم، ومنها فتح الباب لجهلة الشيوخ لاستغلال مقلديهم دنيوياً بعرضهم كأتباع عميان للحكومات، وغير ذلك.

التطور الفطري للفرد يمرّ من الروح العاقلة إلى الإرادة الحاكمة. يعني من دراسة الآيات إلى إقامة الحكومات. من النفس إلى الحس، من العلم إلى الجسم، من القلب إلى القالب. لذلك صحة الشباب بدراسة الآيات، وصحة الشيوخ بإقامة الحكومات. والعكس مرض. فعكس العكس صحة. فهذا طريق الصحة فلنسلكه بإذن الله والله مع المُحسنين.

...

سألني صاحب لي أسئلة وأجبت عنها بما يلي:
بالنسبة للفرق بين اللعن والغضب.

.الآية تتحدث عن رجل رمى زوجته بالزنا. فهو المُدّعي وهي المدعى عليه
إن كان هو صادق وهي كاذبة، فهي تعلم أنها كاذبة، يعني عندها الحقيقة ورفضت الاعتراف بها وحلفت على العكس، فهذا شأن المغضوب عليهم الذين يحرفون الكلم بعد ما عقلوه وهم يعلمون.
إما إن كان هو الكاذب، فقد نطق بأمر خلاف الرحمة، لأنه سيؤدي إلى عذاب ونار في المرأة والولد إن وجد ومن يتعلق بهم من الناس، فقد نطق من ضد الرحمة، وضد الرحمة هي اللعنة، فاستحق اللعنة. كذلك يشبه في هذا إبليس الذي ادعى أنه خير من آدم كذباً، فاستحق اللعنة مثله.

.أما البغاء
فالفتيات تشمل الإماء وغيرهن، كل فتاة. بعض الناس يكرهون فتياتهم بمعنى بناتهم أو أس بنت تحت حكمهم، وبعضهم يكرهون إمائهم. فالآية شاملة للكل.
والبغاء الغرض منه كسب المال من السفاح بالفتاة. "عرض الحياة الدنيا" وهذا أوسع من مجرد المال، بل كل عرض الدنيا مثل الجاه والمنصب كالذين يتقربون إلى الرؤساء بالفتيات الباغيات ونحو ذلك.

بالنسبة لإخراج النبي صلى الله عليه وآله وسلم:
فأولاً، آية النبي القرءان وليست جثته، فمن لم يؤمن به لنوره وكتابه فلا آمن.
ثانياً، حتى إن فعلنا جدلاً ذلك ونبشنا جثمانه الشريف، فسيقول الكفار "خدعة! وما أدرانا أنهم لم يضعوا جثة جديدة في القبر قبل إخراجه؟!" فالشك باقي.
...
قال: اخي ما رايك بعيد الاضحى وذبح الاضاحي.
قلت: نذبح هوانا أولاً، ثم نتفاهم.
قال: سبحان الله. طب هل هناك اية او شيء في القران قد تؤخذ كدليل على هكذا طقوس؟
قلت: اقرأ آية "والبُدن جعلناها لكم من شعائر الله.."
قال: هل ترى لها تأويل أخي؟
قلت: (والبُدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير)
البُدن تمثّل كل عالَم البَدن، يعني الطبيعة المادية.
(جعلناها) يعني باطنياً، لقوله "خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور"، فالبَدن خلق، لكنه هنا مجعول يعني تحوّل باطنه من الظلمات إلى النور. فالأصل أن الطبيعة ظلمات بالنسبة للنفس. فمتى تصبح نوراً؟ حين (جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير)

يعني حين تصبح من شعائر الله، تتحوّل إلى شيء يجعلك تشعر بالله، تتذكر الله وجدانياً، تتحول من شيء تستهلكه مادياً فقط إلى شيء له باطن وروح وتعتبر به فكرياً فينفعك الله به في نفسك إلى الأبد.

لذلك قال بعدها (فاذكروا اسم الله عليها صواف) فتحوّلت إلى سبب لذكر الله، بدلاً من كونها سبباً للهوى والغفلة "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام".
الملائكة مجعولون من نور، الدواب مخلوقة من مادة، لكن الإنسان نفسه ما بين الجعل والخلق، فأيهما غلب عليه فهو حكمه. فكيف يغلّب النور على نفسه بوسيلة الطبيعة حتى لا تسجنه؟ الجواب (فاذكروا اسم الله عليها)

(فإذا وجبت جنوبها) يعني ذبحتها وسقطت على الأرض ميتة. التأويل: إذا نظرت إلى الطبيعة بعين الشهوة فلا تزال الحياة الطبيعية قائمة فيها فهي حجاب للنفس.
لكن إذا طعنتها برمح ذكر الله، حتى صرت تنظر إلى الطبيعة كآية الله، تماماً، فحينها ستصبح ميتة دنيوياً لكن حية أخروياً، فحينها تسقط من عين الشهوة وترتفع في عين المعرفة المقدسة.

فحينها (فكلوا منها) انتفع من أمثال الطبيعة لأنها صارت قرآناً تكوينياً.
(وأطعموا القانع والمعتر) وفي آية "البائس الفقير". يعني تعلّم وعلّم. فانفع نفسك وإخوانك في الطريق.

فعلّم حتى تُطعم نفوس أهل الدين: الذين يسألونك والذين يحضرون مجلسك والذين يجلسون في بيوتهم اعمل على توصيل لحمك يعني عقلك لهم، وهكذا.

(كذلك سخرناها لكم) حين تتحول الطبيعة من مادة إلى آية الله، سترى أنها مُسخّرة لك. لأنها مُسخرة لإعطائك الأمثال لتأويلها وفهم باطنها لتنتفع نفسياً بها إلى الأبد.

لكن إن لم ترها كذلك فسترى الطبيعة كعدو لك يحاربك، وذلك لأنك ستراها عدواً لجسمك يسعى لقتله وإيذائه في كل لحظة.

فالطبيعة عدوة الجسم، صديقة النفس الذاكرة الله المستنيرة بروح القدس.

(لعلكم تشكرون) الشكر ضد الكفر "إما شاكراً وإما كفورا". والكفر هو التغطية والستر ، بالتالي الشكر هو المعرفة والكشف. وهذا المعنى تابع لما قبله، فإن تسخير الطبيعة للنفوس المستنيرة هو حتى تكون شاكرة، في حالة فرح دائم بفضل الله ورحمته، وازيداد من العلم مع توارد واستمرار الأمثال والآيات لك ما دمت حياً.

فالحمد لله.

...

{ما ننسخ من آية أو ننسها نأتِ بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير}

الآية هنا هي الآية المنزلة في كتاب، يعني آية الوحي. بدليل ما قبلها "ما يودّ الذين كفروا من أهل الكتاب أن يُنزّل عليكم من خير من ربكم". وما بعدها بآية "أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سُئل موسى". فالكلام عن الآية الكلامية.

الدليل على أن الكلام المنزل ليس الله تعالى، هو هذه الآية. فإن النسخ يقع على الآيات، وذات الله تعالى لا تُنسَخ.

والآيات يمكن نسيانها مع عدم تعرّض الناسي لخطر بدليل "أو ننسها"، لكن نسيان الله تعالى عاقبته الهلاك.

الآيات يوجد ما هو {خير منها}، والله تعالى لا يوجد ما هو خير منه.

الآيات يوجد لها مثل {أو مثلها}، والله تعالى لا مثل له.

الآيات واقعة تحت القدرة {أم تعلم أن الله على كل شيء قدير}، والمقدورات هي الممكنات، لكن ذات الله تعالى واجبة بالذات فلا تقع تحت القدرة أصلاً ولا تتساوى مع الممكنات الواقعة تحت القدرة، فالله لا يقدر على ذاته لأن القدرة عين ذاته، فالمقدورات هي الممكنات والنسبيات والاحتمالات.

ثم إن كانت الآيات هي ذات الله، لما قال "أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سُئل موسى من قبل" يشير إلى سؤالهم "أرنا الله جهرة"، فإننا نرى الآيات جهرة، سواء كانت الآيات الكتابية أو الآيات التكوينية، فلو كانت الآيات هي الذات الإلهية لكان سؤال الله جهرة تحصيلاً لحاصل.

القرءان مجعول الباطن لأنه نور "وجعل الظلمات والنور"، مخلوق الظاهر لأنه لسان عربي "بلسان عربي" "بلسان قومه"، وهو مُنزَل الروح "أوحينا إليك روحاً من أمرنا". القرءان روح الله وكلمته وعبده ورسوله "قد أنزل الله إليكم ذكراً. رسولاً" "والقرءان ذي الذكر" "ذكر من ربهم مُحدَث". ومَن زعم أن بعض الله تعالى بعضه مُحدَث وبعضه غير مُحدَث فقد جزأه وقد كفر بذلك.

فلذلك يأتي القرءآن يوم القيامة فيقول "يا رب" في شفاعته لصاحبه، ولا يقول "يا رب" إلا العبد. وقال النبي عن القرءان "شافع مشفع"، فلو كان الله هو القرءان، فعند مَن يشفع القرءان إذن؟ عند ذاته !

"لتتبعن سنن مَن كان قبلكم"، ومن اتباع هذا السنن: تأليه كلمة الله. "لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح".

...

{قالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب}

قالوا ذلك لأن اليهود قالت "عزير ابن الله" والنصارى قالت "المسيح ابن الله". فحصروا الله في ابن، وحصروا الابن في شخص، فتنافرت الأشخاص وتزاحمت المقالات، فنفى بعضهم أن يكون الآخر على شيء.

لإصلاح ذلك جاء القرءان بالتذكير بالوحدة المتعالية لله تعالى، وأن التوكل عليه سبحانه، والعبادة له ما وراء التنزّلات والتشخصات، فإن كل تنزّل ينفي بحكم محدوديته التنزلات الأخرى، وكل تشخّص يُقصي بحكم ذاته وانفصاله عن غيره الأشخاص الآخرين.

{وهم يتلون الكتاب} فالإيمان يؤخذ من الكتاب، وتلاوة الكتاب كافية، لمن تلاه حق تلاوته ولم يحرفه، لمعرفة حقيقة وحدة الله تعالى وتعاليه.

لذلك قال بعد هذه الآية بآيات متصلة ببعض "وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه".

وقال بعد آية نفي بعضهم لبعض "ومَن أظلم ممن منع مساجد الله أن يُذكَر فيها اسمه" ما علاقة هذه الآية بما قبلها؟ الجواب: لأنهم صاروا يذكرون اسم عزير والمسيح ونحو ذلك في مساجد الله، بدلاً من ذكر اسم الله. "إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم" فمَن اخترع اسماً أو نسب لاسم ما ليس له بالحق فقد ذكر غير اسم الله. تحويل مساجد الله لغير ذكر اسم الله عبر ذكر أسماء المخلوقات ونسبة ما ليس لها لها، هذا من الظلم. ومن كفر اليهود والنصارى المذكورين في الآيات أنهم يمنعون ذكر اسم الله لأنهم حصروا النجاة في ذكر اسم ابن الله بزعمهم، وكذلك بالتبع منعوا ذكر الأسماء المخالفة لاسم ابن الله عندهم.

من فروع ذلك، الاعتقاد ببنوة كتب الله لله، أي بنوة الكلمة، فيمنعون ذكر اسم الله المتعالي على كل الكتب، وكذلك يمنعون من ذكر الكتب المخالفة لكتبهم في ما يبنونه من مساجد ومعابد مختلفة.

...

قال الشيطان (لأقعدن لهم صراطك المستقيم) وهو القرءان لقوله تعالى "لقد أنزلنا آيات مبينات والله يهدي مَن يشاء إلى صراط مستقيم".

من قعود الشيطان لقارئ القرءان، وسوسته بأربعة خواطر.

يبدأ بخاطر دنيوي، يذكّر بشيء من أمر معيشتك أو أموالك وهموم المجتمع.

فإذا صرفته ألقى عليك خاطراً لحفظ شيء من المواد المستعملة في الدين، مثلاً يذكرك بمصحف أو بمسجد أو بنحو ذلك.

فإذا صرفته ألقى عليك خاطراً دينياً، ليشغلك بفكرة أو مسألة غير نفس الآية التي تقرأها.

فإذا صرفته ألقى عليك خاطراً رسمياً، يعني ينبهك على وجوب التدقيق في ألفاظ الآية التي تقرأها حتى يجعل همك في النطق بها وليس في معرفة الحق منها.
مدار عمله على عدم التفاتك لمعنى وروح الآية التي تقرأها. والصراط روح الآية.

...

إذا تأملنا في الخيال، سنجد أنه بعض خيالاتنا لا تكفي بذاتها بل نطلب من ورائها إعادة الصورة الخيالية في الواقع، يعني نريد إعادة الصورة إما بذاتها وإما بمثلها أو ما يشبهها، فالخيال هنا يبعث على الحركة أو إرادة انتاج واقع محسوس أو يشابه مضمون الصورة. لكن بعض الصور الخيالية تكفي بذاتها لإحداث الأثر المطلوب منها في النفس. فالخيال إما واقع بذاته وإما باعث على الإيقاع.

...

اجلس وتذكّر الأمور الحسنة والإيجابية. استجلب الذكريات وتخيّل ما وقع وما هو واقع، وقارنه بالكمالات وقارنه بالاحتمالات المختلفة حتى ترى قيمته. اجلس وتذكّر نعم الله عليك، وشاهد بعين عقلك كل صورة نعمة ثم قال وأنت تنظر إليها "الحمد لله"، امسك سبحة مثلاً من مائة حبّة وتذكّر مائة نعمة وقل بعد كل واحدة منها "الحمد لله".

...

(قال كلا إن معي ربي سيهدين)
هذه كلمة موسى قبل فلق البحر. لاحظ أن (كلا إن معي ربي سيهدين) خمس كلمات، مكوّنة من سبعة عشر حرفاً. تماماً مثل الخمس صلوات المكونة من سبع عشرة ركعة. فإذا حسبت كلمة (قال) دلّت على صلاة الليل من شفع ووتر على الأقل، وهي كلمة من ثلاثة أحرف كما أن الصلاة الليلة حسب السنة من ثلاث ركعات. المعنى؟ بهذه الكلمة استجاب الله لموسى وفلق به البحر، كذلك بالصلوات يستجيب الله للمصلّي ويفلق له كل ضيق ويفرّج عنه كل هم ويكشف عنه كل غم بفضله تعالى ورحمته سبحانه.

...

حجة لأكل الحيوانات ومنتجاتها:
كل حيوان سيموت. الحياة تتجه إما نحو الأعلى وإما نحو الأسفل. الأعلى من الحيوان هو الإنسان، فإذا مات الحيوان حتف أنفه أو قتله حيوان مثله وأكله فإن حياته لم تتطور نحو الأعلى. لكن حين يأكل المؤمن الحيوان وما ينتجه، فمعنى هذا انضمام ذات الحيوان لنفس الإنسان الحي بالإيمان، فيصبح جزئاً من ذاته، ويتعبّد الله تعالى بنور الوحي وينضم لجماعة ذات الخليفة، لأن الحيوان لا يستطيع أن يعبد الله كعبادة الإنسان الخليفة، فحين يأكله أو

يـأكل مـنه يـترقـى كـله أو بـعضه فـيساهـم فـي حـياة الـخليفة فـيتطور بـهذا الـقدر ويـكون لـه فـي الآخرة كأجر المؤمن الذي أكله أو أكل منه، فيحقق المقصد الأكبر من حياته بذلك.
ملحوظة: هذه الحجة قد تصلح للمؤمن وحده، أما الكافر والمنافق فإنه يعتدي على الحيوان حين يأكله أو يأكل منه لأنه سيجعله جزئاً من كفره وبدنه الظالم، والحيوان مسلم لله ويصلي ويسبح بحمده، فحين ينضم لذات صاحب النار فإنه ينضم إلى مضاد له في الدين.

قـالت: سـمعت سـابـقًا أن الـنّبات كـغذاء أفـضل روحـيًا مـن الـحيوان لأن الـنّبات يـصنع غـذاءه مـن النّور مباشرة بينما الحيوان يتغذّا على غيره إمّا من نبات أو حيوان آخر فمن هذا المبدأ أرى أن الأولى للمؤمن أكل النّبات على الحيوان

قـلت: وهـو كـذلـك أتـفق مـعاكـي. لـكنـي أذكـر أحـسن حـجة أعـرفـها حـتى فـي الأمـور الـتي أُخالف فيها عملياً ما تقتضيه الحجة التي أعرضها.

قالت: صراحة ما اقتنعت بحجّة أكل الحيوانات و منتجاتها و انها فقط للمؤمنين، اللي فـهمته انّه الكافر أو المنافق يؤذي الحيوان بأكله له، لكن نفس الأمر ينطبق على النّبات فالنّبات أيضًا يسبّح لله و يصلّي له (كلٌ قد علم صلاته و تسبيحه) (و إن من شيء الّا يسبّح بحمده) (النّجم و الشّجر يسجدان) على كدة الكافر و المنافق ما عنده حجّة ياكل اي شـي لأنّـه حيجرّه مـعاه للأسفل

قلت: معاكي حق. حجتك قوية. وفعلاً الكافر اسمه كافر وآثم لأنه يضر العالَم كله ولذلك لما يموت لا تبكي عليه السماء والأرض.

....تم والحمد لله